
MIKEL HERRÁN
@PutoMikel
SODOMITAS,
VAGAS Y
MALEANTES
Historia de la España
desviada de Atapuerca a Chueca

¿Sabías que el islam medieval consideraba el lesbianismo una forma de amor superior?

¿Conoces a Estebanía de Valdaracete, el hombre intersex que retó a duelo a varios oficiales de Carlos V y a todos los ganó?

¿Tenías idea de que uno de los enterramientos conjuntos más antiguos de dos hombres está documentado en la península ibérica hace más de 3500 años?

Esta es una historia de desviados: del marica, de la lesbiana, del sodomita, del invertido, del travesti, del hermafrodita…; aquellos que desafiaban la norma del deseo, el género o el sexo. Se podría decir que es la historia LGTBIQ+ de España desde mucho antes de que existieran esas siglas o incluso España. En este viaje, que empieza en la Prehistoria y nos lleva hasta la actualidad, conoceremos a quienes no suelen aparecer en los libros: los desviados que vivieron, burlaron las normas y tejieron redes y espacios propios.



Mikel Herrán

Sodomitas, vagas y maleantes

Historia de la España desviada de Atapuerca a Chueca

ePub r1.0
Titivillus 05.02.2025

Título original: *Sodomitas, vagas y maleantes*
Mikel Herrán, 2024
Ilustraciones: Peter Schickert / Alamy / ACI, Prisma / Album, The History Collection / Alamy / ACI, Artefact / Alamy / ACI, Science Source / Wellcome Images / Album, Branguli / ANC
Diseño de cubierta: Planeta Arte & Diseño
Imagen de la portada: Vero Navarro

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Índice de contenido

A los desviados que me han acompañado
y a los que se quedaron por el camino.

Introducción

Se dice que somos un peligro para la nación, para el Estado, para la sociedad, para el matrimonio, para el hombre, para la mujer y para los niños. Se dice que somos un *lobby* que busca apropiarse de series y películas, que somos un invento moderno, una ocurrencia de jóvenes ociosos o, peor aún, el resultado de una agenda. Y, sin embargo, cuando miramos atrás en el tiempo, de una forma u otra, siempre hemos estado ahí.

Las ideas de contagio social, de corrupción, de inmoralidad o de moda tampoco son nuevas. Todas repiten, o al menos riman, con algo que dijo un psiquiatra hace cien años, un fraile hace cuatrocientos, un rey hace ochocientos o incluso un poeta romano hace dos mil. Se ha escrito sobre aquellos desviados con una sexualidad «anormal» básicamente desde que hay escritura. También con el inicio de la escritura encontramos categorías de personas que no eran ni hombres ni mujeres, o personas en un cuerpo masculino con una identidad femenina.

El sexo y el género han determinado en muchas ocasiones quién era un buen miembro del grupo y quién debía ser rechazado. Pero cada momento histórico y cada sociedad han construido su norma y su disidencia. En ese pasado, a veces no tan distante, encontramos formas correctas de vivir la sexualidad y el género que hoy se nos harían perturbadoras, y formas penadas o condenadas moralmente que desde el presente serían algo normal.

Esta es una historia de desviados. Del marica, de la lesbiana, del invertido, del travesti, del hermafrodita y de la multitud de nombres que hemos recibido quienes no hemos querido, o no hemos podido, adecuarnos a lo que dictaba la norma del deseo, el género o el sexo. De hecho, esas son las palabras que más voy a usar en este libro, las despectivas. Porque entender la sexualidad y el género marginales o abyectos ayuda a comprender cómo se ha construido

también el poder. Podría haberlo dicho con palabras más rimbombantes y afirmar que esta es una historia de la disidencia sexoafectiva, sexual y de género. O podría haberlo dicho de forma tal vez más directa, pero que llevaría a anacronismos, y declarar que esta es la historia LGTBIQ+ de España desde la prehistoria hasta hoy. A lo que muchos dirían, y con razón, que no podemos hablar de homosexuales, transexuales o bisexuales antes del siglo XIX, ya que la construcción de esas categorías es muy concreta. Por eso yo prefiero utilizar el término *desviados*. Una palabra que es fluida, que no es una etiqueta estable ni una identidad, porque *lo desviado* siempre se ha entendido al margen de una norma cambiante. El desviado surge cuando la norma señala, y ese dedo ha ido cambiando. A veces, ha tenido más fuerza el cura; a veces, el psiquiatra; a veces, el rey. A veces, han sido muchos los dedos que señalaban.

Este es un viaje largo porque, aunque el hilo que seguimos es el de los desviados, el marco en el que nos moveremos es el de España. Incluso mucho antes de que exista España. El mismo marco que te encontrarías en un libro de texto de Historia de España, vaya. Pero aquí vamos a incluir a los protagonistas que no suelen aparecer en esos libros. Este hilo nos va a llevar fuera de los territorios de lo que hoy es el Estado español. Nos va a llevar al continente africano, a Roma, a Bagdad, a México… Porque el hilo de los marginados que han pisado este territorio tiene miles de hebras. El territorio que hoy es España ha sido visitado, habitado y condicionado por decenas de pueblos, ha sido controlado por imperios desde otra península o al otro lado del mar, ha tenido sus propios reinos y, llegado un punto, desde aquí se han controlado otras partes del mundo y se ha marcado su desarrollo histórico. Y en todos estos puntos, el sexo y el género se han usado para imponer un orden, para controlar los cuerpos y para crear súbditos. Quienes se salían cuando menos eran insultados, pero había destinos peores.

En general, esta es una historia de cómo se ha construido lo desviado para asentar la norma y cómo los desviados, pese a la represión y los mecanismos de poder, han vivido, han burlado las normas y han tejido redes y espacios propios. Porque, aunque esta es una historia de los márgenes y los marginados, tenemos que

saber entendernos más allá de la represión. No todo van a ser desgracias. Hay que saber celebrar también los discursos, el saber y, sí lo digo, el disfrute que se han construido en los márgenes. Eso sí, no vamos a hacerlo buscando nombres ni poniendo etiquetas a gente que lleva siglos muerta. No es mi objetivo crear un panteón de ilustres a los que señalar cuando tengamos que explicar que «siempre hemos estado ahí». No es mi objetivo llamar bisexual a Goya, lesbiana a santa Teresa de Ávila o trans a Heliogábalo, nombres que harán su debida aparición. Entiendo que ese acto es necesario, y otros autores y activistas lo han hecho de forma brillante. Pero yo prefiero reivindicar a la gente sin lustre, sin nombre y, por qué no decirlo, del montón.

Aunque entiendo que poner etiquetas da visibilidad y permite callar a quienes consideran que hemos aparecido anteayer, creados en el oscuro monte del Destino por la cábala del *lobby*, a mí no me importan las etiquetas. ¡AL CUERNO LAS ETIQUETAS! Esta es una historia transfeminista, una que entiende el valor de rechazar esencialismos. Este libro no va de homosexuales, bisexuales, trans e intersex, va del sodomita del siglo XVI, del *cinaedus* romano, de la tribada romana, de les *mujannathun* árabes. Va del desviado, del invertido. De entender cómo se han construido estas categorías y ver las diferencias que hay con el presente para ayudar a entender cómo hemos llegado aquí y para liberarnos de esta losa pesada que son las expectativas y la norma.

Somos un producto de nuestra biología y *we were born this way*, que diría la Gaga, pero también somos un producto de nuestra sociedad y nuestro tiempo. Como individuos, y como grupos, damos sentido a todo ese entorno como podemos. Con esto quiero decir que puede que nazcamos con un deseo por nuestro mismo sexo, por el contrario o por ambos; puede que nos alineemos con el cuerpo y el género en el que se nos encasilló al nacer o no; pero cómo se articulan ese deseo, esa expresión y esa identidad, cómo las entendemos…, eso es resultado de un proceso histórico. Uno que es imprescindible explorar, aunque nos tengamos que remontar a hace un millón de años.

1
¿No puede haber un maricón en Atapuerca?

Para muchos, la historia de España empieza en la prehistoria más remota. Anda que no hay libros de texto que empiezan la historia de España en Atapuerca, ¡por mucho que el *Homo antecessor* de la Gran Dolina no supiera lo que sería España o siquiera qué es una nación! Así que no voy a ser menos, y si vamos a hablar de la historia de «Españita» y de cómo se ha contado, lo mejor es empezar por donde se empieza siempre. ¿Por qué no voy a hablar del maricón de la Gran Dolina? Él también se merece sentirse parte de esta nuestra historia.

Entonces, ¿un maricón en Atapuerca? ¿O tal vez pintando las cuevas en Altamira? Por supuesto, puedo ser acusado de anacronismo por aplicar el término *maricón*, pero lo digo para que nos entendamos (y para hacer referencia a *Paquita Salas*). Por decirlo con términos más sencillos: ¿podemos imaginar a uno de nuestros antepasados en el árbol evolutivo teniendo relaciones sexuales con alguien de su mismo sexo? La pregunta, de nuevo, no es baladí. Por supuesto, es imposible saber qué le hacía tilín a AT6-19, un individuo adulto de *Homo antecessor* recuperado en la Gran Dolina de Atapuerca, del que apenas se conserva un fragmento de cráneo. Leer el deseo sexual en el registro arqueológico sin ningún tipo de fuente escrita es difícil (pero no imposible, como veremos en este libro). Y cuando hablamos de la prehistoria más remota, las trazas que tenemos para entender la vida y los comportamientos de estos antepasados son escasas. Pequeñas y casi inaudibles pistas en medio de un enorme silencio.

El problema es que no nos gusta el silencio y tendemos a

rellenarlo con nuestras propias suposiciones, aun sin darnos cuenta. Ese silencio de las fuentes grita, pero no sobre el pasado, sino sobre nosotros mismos, como el eco en una cueva nos repite lo que proyectamos. Si te pido que cierres los ojos (figuradamente, que, si no, no puedes seguir leyendo) e imagines a los primeros homínidos en Atapuerca, esos *Homo antecessor* que vivieron hace aproximadamente ochocientos mil años, ¿qué imaginas? Seguramente, a hombres adultos, probablemente también alguna mujer (aunque me atrevería a asumir que en este retablo aparecen menos mujeres que hombres) y algún niño. A lo mejor incluso los imaginas parecidos a una familia nuclear como las de hoy: con el papá, la mamá y el hijo. Sin embargo, ¿hay ancianos? ¿Alguno cojea o tiene algún impedimento en el movimiento? A esos sujetos rara vez los imaginamos y, cuando los incluimos, es previa condición de que la CienciaTM nos lo haya demostrado mediante distintos análisis carísimos de hacer.

Voy a ponerte un ejemplo: las cuevas de Altamira, pintadas hace entre 36 000 y 13 000 años por otro *Homo* (pero no *-sexual*, sino *sapiens*). Las reconstrucciones de este yacimiento que podemos encontrar en un museo suelen centrarse en el momento de la pintura, con el artista cubriendo las paredes con bisontes y escenas complejas que aprovechaban la rugosidad de la caverna cual expertos en efectos visuales. Sería arte prehistórico, pero no era sencillo. Y en estas reconstrucciones los que pintaban siempre eran hombres, por supuesto. Un Miguel Ángel pintando la paleo-Capilla Sixtina. Cuando tenemos que imaginar la forma de organizarse de estos humanos, por lo que sea, el resultado se parece extrañamente a lo que nos resulta más familiar. Los hombres cazan, hacen herramientas o pintan, y las mujeres aparecen, si eso, cuidando de los niños[1].

Podríamos pensar que, cuando un artista hace una reconstrucción, tiene que tomar decisiones, y no podemos *saber a ciencia cierta* qué mano pintó los bisontes, así que qué más da. Pero estas decisiones importan para saber qué pasados somos capaces de imaginar y qué presentes tenemos en cuenta. En el tema del arte prehistórico tuvimos suerte, porque junto a estos animales aparecían otras pinturas que no eran más que huellas de manos pintadas. Distintos miembros del grupo untaban sus manos en

pigmento o lo soplaban para dejar siluetas que durarían hasta hoy. Y a alguien se le ocurrió que podía determinar el sexo a través de las mediciones de esas manos y las huellas dactilares[2]. No fue hasta que se midió todo y se demostró que un gran porcentaje de las huellas dactilares de esas paredes eran femeninas que, por fin, se permitió a las mujeres aparecer en esas reconstrucciones históricas sin que lo llamasen inclusión forzada. Sorprendente: las mujeres pueden pintar. Solo hemos necesitado de la ciencia para saberlo.

Es decir, mientras unas presencias se *asumen*, otras se tienen que *demostrar*. La (pre)historia tiene un sujeto asumido, y ese tiende a ser hombre, cis y hetero. Y cuando hablamos del pasado más remoto, donde quedan tan pocos restos, esto significa asumir que no existieron otras opciones. Pero enunciar estas otras opciones, plantearlas, no significa inventarse nada. Significa jugar con esos silencios en función de la evidencia disponible para plantear un mapa de posibilidades más complejo que no hemos visto, o más bien no hemos querido ver, porque seguimos arrastrando los sesgos de los primeros prehistoriadores, señores de bien de finales del siglo XIX y principios del XX.

Así que repito la pregunta: ¿no puede haber un maricón en Atapuerca? ¿Una bollera en Altamira? ¿Un neandertal intersex? Empecemos con el deseo. Multitud de animales mantienen relaciones entre miembros del mismo sexo. En contra de lo que algunos fundamentalistas religiosos quieren denominar *lo natural*, el reino animal está lleno de relaciones sin fines reproductivos (por no hablar de especies hermafroditas o con reproducción asexual). Desde aves como los pingüinos, cuyos machos pueden llegar a formar parejas homosexuales a largo plazo, hasta algunas lagartijas, cuyas hembras tienen sexo entre ellas para estimular la ovulación[3]. Quede todo el mundo tranquilo, no vamos a poner a los pingüinos en la carroza del Orgullo. Aquí me refiero a homosexualidad como actos sexuales y comportamientos observables. La homosexualidad en los animales se ha presentado en formas muy variadas: como una adaptación al medio, como un comportamiento recurrente o puntual o como una preferencia dentro de lo que podríamos llamar *bisexualidad*.

¿Podríamos asumir que a lo largo de la evolución humana se han dado relaciones parecidas? ¿Que entre tallar bifaz y tallar bifaz

hubiera alguna miradita intensa entre dos australopitecas? Por supuesto, no tenemos poblaciones vivas de *Australopithecus* ni *Homo erectus* en las que estudiar el comportamiento. Sin embargo, uno de nuestros parientes más cercanos, el bonobo (*Pan paniscus*, si te gustan los latinajos), es conocido por su actividad sexual no reproductiva, tanto entre machos como entre hembras. Este sexo bisexual primate incluso juega un papel social[4], pues se llega a utilizar para la resolución de conflictos. De hecho, los humanos modernos compartimos algo particular con los bonobos, y es que, al contrario que otros mamíferos, las hembras no tienen periodos de celo, así que el sexo se da todo el año.

El estudio del comportamiento de los bonobos muestra cómo para ellos el sexo es la principal forma de socialización. Y estos actos son, normalmente, no heterosexuales. La frotación genital entre hembras, el *cunnilingus* o la felación son prácticas sociales entre estos primates. Hemos tendido a ver a los chimpancés como nuestros primos más cercanos, pero ¿cómo sería la historia de la evolución humana si tomásemos como referencia a ese otro primo, que es igual de cercano? La arqueóloga Almudena Hernando argumenta que, si hemos descartado al bonobo, en gran parte es porque aceptar que tuvimos antepasados con este tipo de comportamientos sería todo un reto a esa manía nuestra de percibir el orden heterosexual como natural[5]. Ya bastante *shock* fue cuando Darwin sugirió lo de la evolución y el mono, y que no nos creó un señor en el cielo a su imagen, como para imaginar a dos *Australopithecus* haciendo el delicioso sin otro fin que el de pasar un buen rato o demostrarse afecto.

No se trata de buscar una equiparación en los primates, ni mucho menos de justificar el comportamiento humano por el de los bonobos o los chimpancés, especies que guardan bastantes diferencias entre sí. Solo de resaltar que no sería un salto al vacío asumir que este deseo homoerótico que tan testado tenemos entre los *Homo sapiens* pudo manifestarse de distintas maneras a lo largo del árbol evolutivo, y que tenemos que dejar atrás esta noción de que el único objetivo de nuestros antepasados fue reproducirse. La rama evolutiva de los *Hominina* (que resultaría en los humanos) y la de los *Panina* (que resultaría en los chimpancés y bonobos) se

separó hace unos 5-7 millones de años. Y aunque suene a mucho tiempo, esto nos hace primos no tan lejanos, cuyas secuencias de ADN comparables son idénticas en el 95 %.[6] Sería sorprendente pensar que este deseo y estas formas de construir relaciones, tan presentes en otros animales cercanos y lejanos, se saltaron unas doscientas cuarenta mil generaciones, hasta llegar al humano moderno, en el que estas relaciones reaparecen por arte de magia.

Ahora, resuelta la pregunta retórica, tengo que confesar una cosa, y es que yo no quiero demostrar que hubo un maricón en Atapuerca. O más bien, me da igual. Ya he dicho que el objetivo de este libro no es poner etiquetas en el pasado, y mucho menos a un pasado con otras especies a las que no podemos acercarnos.

Como seres humanos, qué somos y sentimos sobre nosotros mismos o a quién deseamos es el resultado de vivencias que incluyen lo biológico, lo social, lo cultural y un larguísimo etcétera. Todo esfuerzo por usar etiquetas es un intento nuestro de dar sentido a un mundo demasiado complejo[7], dentro de los parámetros que permite nuestra socialización, y hasta cierto punto nuestra cultura. Así que sí, aplicar esos términos es anacrónico porque, aunque hubiera dos australopitecos haciendo cosas por detrás, la *homosexualidad* como categoría no es eterna y esencial, sino algo que surge en el siglo XIX (anda que no queda camino). Pero necesito hablar con términos de hoy para que nos entendamos y este libro sea legible. Aunque resulte difícil de creer, no tenemos ni idea de qué término usaron los primeros *Homo sapiens* para referirse a cualquier tipo de acto sexual, fuera con personas de su mismo sexo u otro. No, tampoco había australopitecos heterosexuales.

Así pues, aun cuando use términos modernos, pongo todos los asteriscos habidos y por haber para matizar que esta economía del lenguaje no significa hablar de cosas que son idénticas al presente. Asteriscos y matices, por cierto, que no se exigen cuando hablamos del pasado desde otros conceptos igual de identitarios, como puede ser *hombre, mujer, hetero, español* o *francés*. Hace unas décadas se creó la etiqueta *homoerotismo* para hablar de relaciones entre hombres o entre mujeres en contextos premodernos. Pero he rebuscado en varias bibliotecas y no he visto que a mucha gente se le ocurra hablar de *heteroerotismo*[8], porque eso es lo «normal».

Los términos y los matices son para los desviados, mientras que, como decía Sheila Jeffreys, la historia de la heterosexualidad no necesita *demostrar* el contacto genital[9]. Todo libro sobre la sexualidad habla de erotismo o de sexualidad a secas, pero raro es el libro que habla de hombres con otros hombres y mujeres con otras mujeres que no incluya un capítulo o una aclaración previa sobre el peligro de extrapolar términos modernos al pasado. Así que siento estar cayendo yo también en esta autojustificación.

Por otro lado, usar estos términos es un posicionamiento político: si no hablo de maricones, de bolleras, de intersex, de trans, no se presentan, sino que vuelven a desvanecerse en ese éter del sujeto asumido del pasado. Del eco de la supuesta normalidad. Volvemos a tener solo hombres pintando Altamira y cazando bisontes. Y el resultado de eso es terrible, porque pasaríamos a pensar que la diversidad, la diferencia o la disidencia son inventos modernos.

En un mundo ideal, estos términos y etiquetas serían aceptados y respetados en su diversidad y sabríamos que toda identidad es el resultado de un proceso histórico. Pero no vivimos en un mundo ideal, y decir todo eso es una retahíla muy larga y con palabras muy rimbombantes, así que por el momento seguiré diciendo que hubo maricones en Atapuerca y observaré las reacciones con una sonrisa en los labios.

Hombres, mujeres…

En un episodio de la serie española *Aquí no hay quien viva*, el personaje de Lucía (la Pija) empieza un poderoso monólogo cuando se da cuenta de cómo los hombres del bloque de vecinos ven a las mujeres. Cuando ellos reconocen que se creen mejores que ellas en el deporte, como esos señores que creen que podrían ganar a Serena Williams al tenis, Lucía explota y los deja en evidencia, enumerando las dificultades a las que se enfrentan las mujeres en un mundo machista. Este monólogo empieza con una pregunta incrédula: «¿Qué es esto, una vuelta a la época de las cavernas?». Lamentablemente, Lucía se equivoca. El machismo no es algo de la época de las cavernas, o de la prehistoria, como ahora veremos.

Tampoco la culpo por pensar así. Nuestras reconstrucciones de la prehistoria están llenas de estereotipos machistas, como bien explora Marga Sánchez-Romero en su *Prehistorias de mujeres*.

Este libro es una historia de la disidencia sexual y de género. Y si queremos hablar de desafíos al género hace cincuenta mil años, primero tendríamos que entender si existían roles de género en esa prehistoria remota.

Empecemos por lo fundamental. ¿A qué nos referimos con género? A riesgo de convertir esto en una tesis de miles de páginas, voy a hacer un resumen muy burdo: cuando nacemos se observan ciertas características de nuestros cuerpos (sexo) y, en función de ellas, recibimos una educación y socialización (género). Por ejemplo, en nuestra sociedad se observan los genitales y, si la niña tiene vulva, se le perforan las orejas y se le pinta el cuarto de rosa.

Pero esta relación no se produce en un único sentido, de lo biológico a lo cultural. Lo cultural también afecta a lo biológico. Esto es lo que la antropóloga Gayle Rubin llamó *sistema sexo-género* **[10]**, porque, aunque solemos dividir lo cultural (el género) y lo biológico (el sexo), realmente no son algo tan separado, sino que se afectan mutuamente. El cuerpo se lee dentro de un contexto social e histórico y, por tanto, tiene muchas trazas de lo cultural. A su vez, nuestras ideas de género, nuestros estereotipos sobre lo que tienen que hacer niños y niñas, afectan al desarrollo del cuerpo y del cerebro. Cuando apuntamos a una niña a *ballet* o a un niño a fútbol, esto no solo afecta a las lesiones que puedan tener o a la musculatura que ejerciten, sino también al desarrollo de ciertas partes del cerebro relacionadas con el ritmo o la visión periférica.

Esto no quiere decir que lo biológico no importe o que todo sea, como dice la frase que más teme un sociólogo, un «constructo social». Pero solo entendemos la realidad biológica dentro de los parámetros que creamos para dar sentido a la enorme diversidad del cuerpo humano, a ese mundo complejo del que hablábamos. En este libro vamos a ver cómo, en un par de siglos, la ambigüedad genital se resignificó completamente, de una posibilidad a algo que debía encajarse en una de dos categorías o incluso operarse. E iremos viendo también cómo se han leído los cuerpos de formas que hoy nos parecen absolutamente ridículas, buscando razones genitales a problemas sexuales, como pueda ser que un clítoris

desarrollado fuera la causa del lesbianismo.

Es decir, un mismo cuerpo puede tener interpretaciones muy distintas según la época que le toque vivir. Por ejemplo, los cromosomas, que hoy día dan tanto que hablar a quienes quieren negar las realidades trans, no eran conocidos hace más de ciento veinte años y, por tanto, la construcción del sexo se basaba sobre todo en rasgos externos (los genitales o el sexo gonadal). Sin embargo, los exámenes cromosómicos han acabado nombrando hombre a más de una mujer con genitales femeninos, como fue el caso de María José Martínez Patiño, una atleta española nacida con vulva y con cromosomas XY. Esto se debió a que nació con el síndrome de insensibilidad a los andrógenos o síndrome de Morris. La disparidad entre los cromosomas y las gónadas hizo que fuese descalificada y se le retirase su «certificado de feminidad». De haber nacido doscientos años antes, no se habría cuestionado el sexo de María José (y a raíz de este, su género) en ningún momento de su vida.

Entendido el género y su relación con los cuerpos, volvamos a la prehistoria.

¿Podemos entonces hablar de género en la prehistoria? Sí. Las pistas que tenemos acerca del entendimiento del género en el Paleolítico son limitadas, y en muchos casos han estado más influidas por nuestros propios sesgos que por ningún tipo de evidencia. Ideas como que debían ser los machos quienes cazaban y las hembras quienes se quedaban cerca del campamento para dedicarse a la recolección y al cuidado de la prole estaban fuertemente arraigadas en la forma de ver el mundo que tenían los primeros estudiosos de la prehistoria, allá por el siglo XIX. Adivinad su género y su clase social.

Así que, el tema de la caza, ¿era solo para hombres? El famoso simposio de 1966, titulado *Man the Hunter* ('hombre, el cazador', para los que no sepan inglés[11]), recogía una serie de estudios de sociedades de cazadores recolectores de la época para aproximarse a la caza durante el Paleolítico. Estos estudios recalcaban la importancia que la caza había tenido para la evolución humana y enfatizaban que era una actividad masculina en muchos de estos grupos.

Y hay varios problemas con este tipo de aproximaciones.

El primero es que este estudio daba una idea de las hembras de *Homo habilis* u *Homo erectus* como pacientes mujeres esperando el regreso de sus esposos, más parecida a las amas de casa de la televisión y del cine americano de los años cincuenta y sesenta que a una mujer de un grupo cazador recolector. Podría frivolizar con la idea de un macho de *Homo antecessor* volviendo a la cueva con el ñu colgando de un palo como si fuera el maletín de un hombre de negocios, recibido por una Doris Day con delantal de piel de gacela. Pero no hace falta que lo haga yo, basta con fijarse en la serie de dibujos *Los Picapiedra* (1960-1966) que, casualmente, fue emitida hasta el mismo año del simposio de *Man the Hunter*. Los estereotipos de la sociedad en la que nos criamos han influido en los estereotipos que *asumimos* de otras épocas.

El segundo problema es que esta idea estereotipada reducía la recolección (y la crianza) a actividades de segundo grado, como si hubieran sido menos importantes en la evolución humana. Ya en los años ochenta, la antropóloga Frances Dahlberg devolvió el golpe con su estudio *Woman the Gatherer* ('mujer, la recolectora'), **[12]** donde enfatizaba la importancia que la recolección ha tenido y tiene en los grupos humanos de cazadores recolectores. Y desde los ochenta, la arqueología y la antropología feministas han ayudado a deshacernos de esos estereotipos de lo doméstico y del cuidado como secundarios, y nos han hecho pensar en estas actividades no solo como imprescindibles para la vida humana, sino también llenas de valores sociales y culturales que se transmiten y transforman. Recordemos que, sin esta (Pre)historia feminista, el libro que tienes entre manos no sería posible.

El tercer problema, y tal vez el más importante, tiene que ver con el método. Muchos prehistoriadores han recurrido a la etnografía para acercarse a la prehistoria y rellenar los huecos que nos deja el registro arqueológico. La etnografía es la disciplina que estudia sociedades ágrafas (es decir, sin escritura) vivas. Hay algunos problemas cuando comparamos grupos actuales con seres «primitivos», sobre todo si estamos hablando de especies anteriores al *Homo sapiens*.

El mayor de ellos es que parecemos asumir que esta gente vive congelada en el tiempo, como si fuera una ventana al pasado antes de la escritura, de la agricultura o incluso del iPhone. Asumir que

los hadzas del Serengueti viven hoy igual que hace cien o quinientos años es asumir que el cambio es algo exclusivo de la modernidad. Esto incluso lo llevamos a nuestra forma de ver la prehistoria, en la que la escala de tiempo no es de décadas ni de siglos, sino de miles de años, algo tal vez inevitable cuando nuestra única evidencia es un fragmento de cráneo de hace ochocientos mil años y un diente de hace setecientos cincuenta mil. ¿Qué pasó en esos cincuenta mil años? Ah. Por cotillas que seamos, no tenemos un visillo al pasado, así que tendremos que conformarnos con no saber.

Pero más importante que todo este debate metodológico es que no encontramos una sola respuesta. Los grupos de cazadores recolectores que estudian los antropólogos tienen una diversidad enorme en muchísimos aspectos, desde cómo organizan sus tareas hasta las relaciones dentro del grupo. Si nos fijamos, por ejemplo, en la violencia, encontramos grupos más agresivos y otros pacíficos[13]. Decir que en un «estado primitivo» éramos naturalmente buenos o violentos sería un debate estúpido que solo podrían hacer filósofos franceses de la Ilustración.

Y si nos planteamos algo como «¿los hombres cazan y las mujeres recolectan?», encontramos la misma riqueza. Más allá de qué tarea es más importante, vemos que asumir estereotipos como el del «hombre cazador» y la «mujer recolectora» nos limitan más de lo que nos aportan. Es cierto que en algunos grupos sí hay una división estricta de las tareas en la que solo los hombres cazan[14], pero en otros encontramos mujeres participando en la caza junto con los hombres. En otras comunidades, las partidas de caza pueden ser exclusivamente femeninas[15]. Y, por supuesto, encontramos grupos en los que los roles parecen ser más flexibles, con hombres participando en esa recolección «femenina[16]». De hecho, por lo general, en muchos grupos de cazadores recolectores, aunque hay un reparto de tareas entre sexos, parece haber bastante flexibilidad en algunas tareas como la caza[17]. Sorprendente que la gente se adapte al medio, vaya. Así que, aunque la etnografía es una excelente herramienta, todo uso que hagamos de ella tiene que ser cuidadoso. No nos da certezas, lo que nos dice es que hay una enorme diversidad en las formas de organizarnos como grupos.

Entonces, aclarado todo esto, ¿podemos decir que existían roles

de género en el Paleolítico? Seguramente sí, si como tales entendemos los estereotipos, las obligaciones y las asunciones en los que se encuadra a hombres, mujeres y otros dentro del grupo, normalmente debido a su corporalidad. Podríamos hasta aventurar que otros homínidos tuvieron roles de género antes de los *Homo sapiens*. De hecho, algunos primatólogos han estudiado cómo incluso entre los bonobos y los chimpancés, nuestros primos no tan lejanos, existen distintas relaciones de género. Por ejemplo, las chimpancés aprenden a «pescar» termitas utilizando ramas, una técnica que se transmite de madre a hija. Sin embargo, a los hijos, que pasan también esa etapa del desarrollo con sus madres, no se les enseña [18]. La técnica para conseguir alimento no tiene de por sí nada de biológico, un chimpancé macho podría aprender a pescar termitas si le enseñasen, por lo que podríamos hablar de género entre otros primates.

Sin embargo, y esto es muy importante, hablar de roles de género en la prehistoria no significa decir que hubiera una desigualdad basada en estos o que estos roles de género fueran estrictos. Frente a las acusaciones de Lucía en su monólogo en Desengaño 21, no hay motivos para ver el género necesariamente como una relación de poder [19] durante el Paleolítico, aunque definitivamente tenía el potencial para ello. De nuevo, si buscamos en la etnografía, vemos bandas de cazadores recolectores cuya división de tareas no da pie a ningún tipo de desigualdad, y otras en las que sí hay una diferencia de rango entre hombres y mujeres [20]. En la prehistoria ibérica podríamos acercarnos a ver la desigualdad de género si nos fijamos en los enterramientos, pero solo empezamos a encontrar verdaderas tumbas hacia el final del Paleolítico. Y aun así estos enterramientos estarán bastante vacíos hasta el Mesolítico (10000-8000 a. C.), cuando ya empezamos a encontrar objetos junto a los muertos. Objetos que, junto con los huesos, nos dicen la posición social del difunto. Y aquí vemos cómo, aunque sí había reparto de tareas, este nunca es tan tajante como para hablar de una división estricta y binaria [21]. Parece haber bastante flexibilidad en las tareas masculinas y femeninas. Y tampoco vemos que a unos se los entierre de forma más rica que a otros, ni de formas distintas, o que tengan una alimentación diferente en función de su sexo. Así que la «época de las cavernas»

que temía Lucía seguramente no era tan machista.

Ahora que hemos determinado que sí podemos hablar de género en el Paleolítico, ¿podemos hablar de disidencia de género? De nuevo, seguramente sí.

… y aquellos que yacen entre medias

Un momento, un momento…, si hablamos de género en el Paleolítico, ¿estamos hablando solo de hombres y de mujeres? Pues no necesariamente. Antes he dicho que, al nacer, en función de nuestro sexo observable (principalmente los genitales) se nos asigna un género. Esto es *muy* matizable y se basa en un sistema concreto (el que conocemos hoy día). Sin embargo, en otras sociedades sabemos de configuraciones no binarias del género. Dicho simplemente: que existen tres o más categorías de género. Dejo un segundito para tomar aire por si hay alguien ahí que quiera gritarle a este libro.

¿Ya? Bien, pues para quienes no creen en esto de sociedades con géneros que van más allá de lo binario, la etnografía nos da algunos ejemplos brillantes. Toma aire otra vez, que vienen muchos nombres. Por ejemplo, en Norteamérica, los navajos tienen el grupo de las *nádleeh* ('aquella que cambia'), y los aleutas, a los *tayagigux'* y las *ayagigux'*. Estos términos se refieren a personas que fueron asignadas a un género al nacer, pero en algún punto de su vida se transformaron en otro. Entre los zunis de la zona de Nuevo México, los/las *lhamana* son personas con sexo genital masculino, pero que adoptan roles y atuendos tradicionalmente femeninos y que en distintos puntos de su vida ocupan roles masculinos y femeninos. Todos estos términos que designan a terceros o cuartos géneros entre las sociedades nativoamericanas hoy día se suelen agrupar bajo el término paraguas *dos espíritus*, aunque realmente se refieren a formas muy distintas de entender el género en cada uno de estos grupos. Si nos vamos a otras partes del mundo, tenemos les *hijra* de la India, una identidad reconocida como no enteramente mujer ni enteramente hombre, que aparece mencionada ya en la epopeya hindú *Mahabharata*, y que hoy es reconocida como un

tercer género. Entre los chukchis de Siberia se han reconocido hasta siete categorías de género entre las que un individuo puede moverse a lo largo de su vida[22].

Por otro lado, tampoco hay solo dos tipos de cuerpo, ni siquiera de genitales. Hay quienes nacen con genitales ambiguos, hay quienes nacen con pene y vulva, y hay quienes nacen con vulva, pero en la pubertad, ante la llegada de las hormonas, desarrollan un pene. Y, por supuesto, hay muchas más formas de intersexualidad que a veces no son ni siquiera percibidas hasta la vida adulta. Y habrá quien diga: «¡Todo esto son anomalías! ¡Casos excepcionales!». Pero, en muchas sociedades, a todas estas formas de cuerpos tan diversos que no encajaban en una u otra categoría se las ha metido en distintos grupos. Tan excepcionales no serían si tienes que crear una categoría adicional, algo que podemos ver incluso hoy en día. En partes de la República Dominicana, por ejemplo, las personas que nacían con vulva y, durante la adolescencia, desarrollaban un pene y testículos eran tan frecuentes que se creó un término para ellos: los *güevedoce*[23] (o 'huevos a los doce').

Por lo tanto, no hay razón alguna para *asumir* que toda sociedad del pasado tenía dos géneros basados en dos sexos. Al fin y al cabo, las dicotomías son muy limitantes, y ya bastante limitante era vivir en la prehistoria, que no tenían ni wifi.

De hecho, no hay ni siquiera razones para pensar que la no conformidad con el género asignado (o lo que se llegó a llamar *disforia de género*) sea algo exclusivo del *Homo sapiens*. Igual que he hablado de leones o pingüinos con vínculos sexoafectivos entre miembros del mismo sexo, encontramos animales que no se comportan de acuerdo a la norma que observamos en su sexo. El primatólogo Frans de Waal observó cómo Donna, una chimpancé hembra del Observatorio Yerkes, empezó a comportarse como otros machos de la especie, y no como sus hermanas y otras hembras. Esto incluso se manifestó en su cuerpo, que era más peludo que el de otras hembras, algo que le permitía erizar el pelo para mostrarse más grande y poder alardear. Esta actitud solo se observa en chimpancés machos, y el primatólogo llegó a decir que «uno juraría que estaba viendo a un macho[24]». Vamos, que Donna era un chimpancé con *passing*. Algo parecido se ha observado en leones,

ya que algunas hembras desarrollan melena y empiezan a adoptar algunos comportamientos que son típicos únicamente en los machos, como el marcaje, los rugidos o…, sí, también montar a otras leonas[25]. De nuevo, sería ridículo asumir que un comportamiento que vemos en otros animales, cercanos y lejanos, se saltó unas doscientas cuarenta mil generaciones hasta reaparecer en el humano moderno.

No es mi intención buscar comparaciones con animales y ponerme a cantar *El ciclo sin fin* o justificar la vida y experiencias de personas aludiendo a una idea de *lo natural*, como si esa idea de *lo natural* fuese algo evidente que nos precede. La definición que tenemos de *lo natural* ha cambiado continuamente, y se ha utilizado precisamente para llamar *antinatural* a lo que se saliese de ese marco y poder perseguirlo. Al contrario, lo que quiero demostrar es que, como ya he dicho, lo biológico y lo cultural no están tan separados como pensamos. No es que lo uno sea lo real y lo otro una capa que le ponemos encima, sino que ambos se coconstruyen. Tenemos distintas expresiones físicas e impulsos (de deseo, de socialización, de pertenencia) que ordenamos y a los que damos sentido en categorías.

Por supuesto, Donna, el chimpancé, no es *trans*, pero es una demostración de que lo normal (que no es más que lo común) no abarca todo. Cuando se impone, cuando convertimos lo *normal* en la *norma* (lo que hace quitar una letra), vamos a encontrar individuos que desafían dicha norma. No necesariamente por afán de desafiarla y ser revolucionarios, sino porque esas categorías no los abarcan, y encuentran otras que explican mejor su mundo y sus experiencias.

Dicho esto, ¿no puede haber una travesti en Atapuerca? ¿Podemos hablar de disidencia de género en el Paleolítico? De nuevo, sí y no. No hay razones para pensar que estos grupos pensaban en el género como algo binario, pero no tenemos ningún resto material de cómo se organizaban. Y si no sabemos cómo se organizaban, no podemos entender esa disidencia.

Imagina que los *Homo sapiens* que vivieron en Atapuerca hace unos treinta mil años tuvieran cuatro categorías para el género similares a los aleutas de Norteamérica: hombre, mujer, quien se

transforma en hombre y quien se transforma en mujer. Podemos seguir las comparativas etnográficas, aunque con cautela: recordemos que estamos comparando dos grupos de cazadores recolectores separados por treinta mil años y miles de kilómetros. Si seguimos este ejercicio de imaginación, podríamos pensar que, en algún punto de la crianza, las personas que afirmasen no sentirse a gusto con el género que se les asignó al nacer (hombre o mujer) podrían transformarse socialmente en otra de esas categorías. Para entendernos: transicionar. Pero debemos tener en cuenta que estas cuatro categorías harían que «quien se transforma en mujer» no fuese disidente. Al fin y al cabo, su propio grupo reconocería y validaría esa diferencia de una forma mucho más flexible que tener una letra u otra en el DNI. Sus experiencias serían una muestra de diversidad para nosotros, porque estamos mirando desde nuestra perspectiva y nuestra norma, en las que el género es binario, e invalidamos lo que se escape del binarismo. Pero para ellos eso sería tan normal como respirar, aunque no fuera lo más frecuente. Es decir, sería diferente, pero no disidente, ya que existe una norma que les reconoce y valora.

Por otro lado, hecha la norma, hecha la trampa. Es enteramente posible que algunos miembros del grupo no se sintieran cómodos con las categorías y etiquetas a las que podían acceder, y los estereotipos y las expectativas que conllevaban. Puede que, incluso en una norma más diversa y flexible, fuesen algo rebeldes, pero eso no podemos saberlo. Es cierto que, cuanto más restrictiva sea la norma, más hueco habrá para que surjan sujetos disidentes, ahogados por la normatividad más estricta y binaria.

Antes de terminar de deshacer el embrollo del género y la disidencia en la prehistoria, tenemos que hacer una última distinción entre expresión e identidad. Adoptar los códigos de otro género, como puede ser vestir o llevar a cabo roles y tareas que socialmente se asignan a otro género (lo que llamamos *expresión de género*), puede venir acompañado de una resignificación social, de que la gente llame a esa persona *marimacho, afeminado* o similares, sin que esa persona quiera afirmarse como algo distinto a lo que se le asignó al nacer (lo que llamamos *identidad de género*). Piensa en el hombre con pluma que tiene muy claro que es un hombre, por mucho que le llamen *mariquita*, o la chica que juega

con los chicos al fútbol en el patio del colegio y a la que los adultos llaman *marimacho*, aunque ella tiene muy claro que es una niña. Cómo se lee su expresión no tiene por qué corresponderse con una identidad. Enrique Moral de Eusebio, historiador y amigo, pone un ejemplo para entender esta diferencia entre expresión e identidad de género que me parece brillante: piensa en Falete, un artista con una expresión de género muy femenina y a quien muchos periodistas y admiradores han encasillado en lo femenino, aventurando que podía ser una mujer trans o una persona no binaria. Sin embargo, él ha reafirmado una y otra vez que se considera un hombre. Su identidad se corresponde con la que se le asignó al nacer, pero su disidencia nace de cómo se expresa, de una pluma excesiva y sin miedo.

Lamentablemente, el rico mundo del género en el Paleolítico, sobre todo cuando queremos distinguir disidencia y diferencia, o expresión e identidad, es bastante inaccesible más allá de la riqueza que nos presenta la etnografía. Una pena, ya que recordemos que este es el periodo más largo de la existencia humana. Los restos más antiguos de *Homo sapiens* en la península ibérica son de una mandíbula encontrada en Banyoles (Girona), con una datación aproximada de 66 000-45 000 años antes del presente[26], ¡ahí es nada! Bastante menos que lo que nos separa de las pirámides (unos 5000 años), y anda que no ha cambiado la cosa. Esos 40 000-60 000 años antes de la llegada de la agricultura y la ganadería a la península dan para muchas sociedades y muchísimos grupos. Ya hemos comentado cómo, en el Mesolítico, vemos esqueletos femeninos y masculinos con heridas y marcas de actividad similares, que muestran una flexibilidad en las tareas y roles que tuvieron en vida. No tenemos evidencias para leer esta flexibilidad del género como la existencia de terceros grupos o identidades que podríamos llamar trans. Pero, aunque no sabemos con qué categorías se expresaba la diversidad en estos primeros humanos, sabemos lo suficiente de la especie humana para asumir que hubo *Homo sapiens* cuyas prácticas, expresiones y sentires no se correspondían con lo que habitualmente se asignaría a su sexo. Si estas diferencias estaban reconocidas bajo terceras o cuartas categorías, o si estaban relegadas a los márgenes…, eso es algo que debemos dejar a la incertidumbre, por mucho que nos guste Radio

Patio y por cotillas que seamos.

2
Cuerpos mundanos y divinos

Lo que no se ve no existe. Esta es la forma de pensar de los bebés antes de desarrollar lo que se denomina la *permanencia del objeto*: la idea de que algo no deja de existir porque lo dejes de percibir. Que ese sonajero sigue existiendo por mucho que papá lo esconda detrás de la espalda, vaya. Se desarrolla a partir de los ocho meses y, sin embargo, parece que es algo en lo que, como adultos, seguimos cayendo, pensando que nuestra realidad, nuestra forma de sentir o de movernos, es la única posible y que lo que no conocemos no existe. Y esto mismo se aplica al pasado: rellenamos los huecos con nuestras ideas preconcebidas y nuestra forma de pensar, e imaginamos una realidad como la nuestra. Vemos una figurilla prehistórica de un cuerpo femenino desnudo y la llamamos *venus*, en honor a la diosa romana cuyos desnudos llenan museo tras museo. Y vemos que esta venus paleolítica tiene caderas anchas y un pubis marcado, y la señalamos como diosa de la fertilidad.

Lo que no se ve no existe. Pero añadiré: lo que no se busca no se ve. El sesgo androcéntrico ha llevado a ver estas venus como divinidades y símbolos, y no como mujeres reales[27]. Por eso este arte prehistórico ha vivido tantas interpretaciones. Otros estudios han relacionado estas *venus* paleolíticas con otros ideales de belleza o con la llamada *esteatopigia*, una acumulación de grasa en nalgas y pechos por la que el cuerpo se adapta a los periodos de escasez (que no debían de ser raros en la Europa de la Edad de Hielo). Otros estudios han sugerido que se trataba de autorretratos[28] hechos desde la perspectiva en la que una mujer ve su cuerpo sin ayuda de un espejo. Desde luego no *sabemos* cuál es la explicación correcta, pero debemos tener esas otras opciones en cuenta. La explicación de que se trata de un objeto ritual (lo que decimos los arqueólogos

cuando no sabemos qué es algo, pero no queremos reconocerlo) por supuesto sigue sirviendo. Dejo un pequeño juego al lector: la próxima vez que vayas a un museo arqueológico fíjate en todas las etiquetas donde se describe una pieza como «objeto ritual».

¿Por qué estoy hablando de todo esto? Porque, conforme nos acercamos en el tiempo y, sobre todo, a medida que vamos poniendo fin al Paleolítico, encontramos las primeras representaciones humanas en la península ibérica. Comenzamos a tener evidencias no solo de las herramientas que utilizaban los humanos o de fragmentos de sus restos mortales, sino que vemos cómo se representan a ellos mismos o a los otros.

Esto es importante, ya que, al representar a otro ser humano, qué atributos se muestran, cuáles se exageran y cuáles se borran nos habla de cómo se ve al ser humano. Nos habla de símbolos, de significados que van más allá del trazo. Es decir, ver cómo se representa el cuerpo puede hablarnos de *qué* cuerpos se representaban y de *cómo* se entendía el cuerpo. Pero identificar y leer estos símbolos es difícil. Al fin y al cabo, estamos separados por milenios. El arte no presenta la realidad, sino el mundo visto a través de un filtro que impone el artista o la sociedad, por lo que interpretarlo desde fuera de esos códigos y filtros es siempre eso: una interpretación. Por ejemplo, el desnudo: hoy, un desnudo (sobre todo si es femenino) tiende a leerse como un símbolo de erotismo, de fertilidad o de potencia sexual. Así se leyeron las venus paleolíticas cuando empezaron a descubrirse hace cien años. Pero el desnudo ha simbolizado muchas cosas en el arte: por ejemplo, en el Antiguo Egipto encontramos figuras desnudas para indicar que ciertos personajes eran pobres o jóvenes [29] .

¡Qué bonitas esas figuras!

En la península ibérica no tenemos esas venus paleolíticas, y las representaciones de figuras humanas completas tardarán un poco en llegar. Pero a partir del Neolítico, cuando empezó a conocerse el cultivo de las plantas y la domesticación de los animales, nos encontramos con una explosión de la figura humana en lo que se ha llamado *arte rupestre del arco mediterráneo* (título bastante

autodescriptivo), también conocido como *arte levantino*. Desde Girona hasta Murcia, y desde Huesca hasta Jaén, encontramos arte cubriendo cientos de cuevas y abrigos rocosos. Por contexto, y para que nadie se pierda, estamos hablando de hace unos siete mil años (5600-4300 a. C.). Frente a los bisontes y las figuras animales del Paleolítico, vemos ahora humanos por todas partes, representados en escenas cotidianas, como la recolección de miel, en escenas violentas e incluso en lo que parecen ser escenas mitológicas.

Y este arte ha traído mucha cola, en parte porque los códigos con los que se representan estas escenas no son a los que estamos acostumbrados. Si buscas algunas de ellas en Google y, tras ver lo que parecen unos monigotes, lees la interpretación que han dado los arqueólogos, probablemente se te escape un «*pos* será verdad…». Hace falta mucha experiencia para leer estas figuras, y, aun así, no siempre están muy claras. Pero realmente estas interpretaciones y estos debates son importantes. Porque cómo representamos la figura humana dice mucho de cómo nos vemos a nosotros mismos y de cómo vemos el orden social. Piensa en la manera en la que representamos la figura humana para indicar los servicios. La forma más extendida son dos monigotes, uno de ellos con falda y uno sin ella. No se representa la genitalidad en ningún momento, pero se entiende que el primero es una mujer y el segundo es un hombre. Pero, después, ese mismo monigote «masculino» aparece por todas partes: en los semáforos, en señales de tráfico…, donde la indicación no es para un género concreto, sino para cualquier persona. ¿Por qué? Porque en nuestra sociedad patriarcal el sujeto «neutro» es el masculino. Y luego, cuando se instalaron semáforos con otros tipos de figuras, se llamó *inclusión forzada*. Yo, si fuera mujer, ya me habría saltado más de un semáforo, total…, si hubieran querido hablarme a mí le habrían puesto falda al monigote.

Volviendo al arte rupestre del arco mediterráneo, podemos ver cómo se representa a las personas de acuerdo a sus cuerpos. Por ejemplo, encontramos muchas escenas de caza, e incluso de guerra y de conflicto, donde las figuras son sobre todo masculinas. De hecho, los hombres aparecen mucho más representados, pero casi siempre haciendo lo mismo, mientras que, aunque encontramos menos figuras claramente femeninas, estas aparecen realizando

actividades mucho más variadas, incluyendo la recolección, la preparación de alimentos, el cuidado de otras personas[30]… Estas son las llamadas *actividades de mantenimiento*, ya sabes, lo que hace falta para que una sociedad pueda seguir existiendo. Pero a esta primera simplificación cabe añadir unos cuantos matices.

Para empezar, la identificación de estas figuras como hombres o mujeres es parcial. Se han podido identificar porque algunas figuras son representadas con pene, y otras, con senos. Pero la mayoría aparecen sin ningún tipo de característica sexuada. Así que, ¿cómo sabemos qué son? Pues resulta que al fijarse en qué más aparece junto a estas figuras, los estudios han podido ver que, por ejemplo, elementos que en principio son neutros, como los arcos, aparecen en figuras con penes, pero nunca en figuras con pechos. Esto lleva a asumir que otras figuras con arcos, aunque no tengan un colgajo entre las piernas, deben de ser hombres. Lo mismo pasa con las figuras con senos y faldas. Así, cuando aparece una figura con falda, pero sin senos, se asume que es una mujer[31]. Es decir, que, aunque en algunos casos se muestra el sexo de forma explícita, en otros, esas figuras se reducen a códigos de género, como pueden ser la vestimenta, el peinado o la actividad. ¿Por qué solo a veces elegían representar el cuerpo de una forma que el algoritmo de Instagram censuraría? Pues no lo sabemos. Es posible que algunas de estas representaciones fueran de personas con un cuerpo masculino y unas tareas entendidas como femeninas y viceversa, o puede ser una simple cuestión de modas en las que se cambiaba la forma de representar el cuerpo.

Además, casi un cuarto de las figuras humanas de este arte sigue categorizado como indeterminado o no sexado, y no sabemos si es porque su género no importaba o porque somos incapaces de verlo, aunque está representado. Quizá simplemente sean escenas y actividades en las que cualquier persona podía participar, así que no hacía falta especificar, o puede que existiera una tercera categoría.

Y hablando de terceras categorías…

La androginia neolítica

Y aquí entramos en un terreno interesante. Porque entre las figuras del arte rupestre del arco mediterráneo contamos con algunos ejemplos —pocos, pero representativos— de lo que los arqueólogos han llamado *andróginos*. Figuras que sí tienen elementos sexables, pero mixtos. Una de ellas, encontrada en Minateda (Albacete), forma parte de una serie de figuras humanas que son representadas sin cabeza. Algunas tienen pechos, otras tienen falo, y una de ellas tiene pechos y un falo. La representación tan distinta de estas figuras sin cabeza ha llevado a interpretar que podían ser espíritus o antepasados[32]. Otro andrógino fue encontrado en el Barranc de l'Infern (Alicante), aunque este ejemplo es un poco dudoso, ya que se trata de un ser con dos cabezas[33]. La figura, además, tiene los brazos en alto y está rodeada de símbolos religiosos, como una serpiente, algo que ha llevado a todo tipo de interpretaciones. De nuevo, la favorita: es ritual. Se ha visto como la unión del mundo masculino y el femenino, o tal vez como la representación de algún ser mitológico que simboliza precisamente esa unión entre dos divinidades, una masculina y otra femenina.

Por supuesto, estas interpretaciones de figuras con dos sexos como espíritus y divinidades se suelen basar en paralelos etnográficos, en mitologías donde existen dioses andróginos, o gemelos que representan dos facetas opuestas. Nos encanta el binarismo, tanto que lo vemos hasta en el arte de hace seis mil años. Pero tenemos que recordar que las distintas formas de lo que hoy llamamos *intersexualidad*, por supuesto, existían en el *Homo sapiens* prehistórico. Hoy día se estima que aproximadamente el 1,7 % de la población mundial es intersex[34]. Puede no sonar a mucho, pero asumo que tú conoces a más de cien personas, y estadísticamente un par de ellas serán intersex. Algunas de estas formas de intersexualidad serían imperceptibles para el ser humano prehistórico, como el ya mencionado síndrome de Morris, que solo sería verificable en un test cromosómico. Pero otras intersexualidades habrían sido patentes, ya fuera en una genitalidad «ambigua» o en el desarrollo de caracteres sexuales secundarios. El síndrome de Klinefelter, por ejemplo, puede llevar a un individuo con pene a desarrollar mamas tras la pubertad, similares a las de la figura de Minateda.

Quien entienda algo de arte sabrá que a menudo no es literal,

sino que funciona a través de símbolos. Igual que entendemos que no había personas sin cabeza, una figura con características dobles puede no estar refiriéndose, literalmente, a un cuerpo con esos rasgos físicos, sino a un cuerpo que socialmente tenía esa dualidad. Para que nos entendamos, estas ambigüedades pueden leerse como representaciones de cuerpos intersex (si somos literales) o como cuerpos trans o no binarios (si somos metafóricos). Encontramos arte rupestre igual de ambiguo y *queer* en otras zonas del mundo, como los petroglifos de Kangjiashimenji (Xinjiang, China), donde aparecen figuras con cuerpos a la vez masculinos y femeninos, y figuras masculinas con tocados y marcadores de género femeninos. Muchas de estas figuras están en medio de actos sexuales que se han descrito como una verdadera orgía. Detallaría las escenas, pero no se me ocurre cómo hacerlo sin que esto empiece a adoptar tintes de novela erótica, y yo soy muy comedido, así que mejor dejaré al lector que las busque y se deleite.

Por mucha rabia que le tenga a la muletilla de «es ritual», claro, no podemos descartar la idea de que estos «andróginos» del arte rupestre representen a alguna criatura mitológica. Es fácil ver cómo un ser con dos cabezas o seres sin cabeza son en realidad representaciones de divinidades y no de gente que uno se encontraría. Yo aún no me he encontrado gente sin cabeza por la calle, vaya. En muchas sociedades hay un componente religioso en esa ambigüedad de lo masculino y lo femenino, que efectivamente podía verse, en palabras de cierto personaje de serie adolescente, como «lo mejor de ambos mundos».

Pero esta dualidad no es simplemente algo del mundo mitológico, relatos curiosones con los que obsesionarte de niño, sino algo que también tiene efecto en el mundo real. En algunos grupos, posiciones como la de chamán son ocupadas por quienes simbolizan esa unión. Por ejemplo, entre los chumash de Norteamérica, donde la figura del chamán tiene un cuerpo masculino y adopta códigos sociales y una identidad femenina[35]. Aquí, lo espiritual y lo religioso se convierten en el espacio en el que la diferencia puede existir de forma aceptable, de manera que refuerza el orden social y sagrado. En el caso de estos «andróginos» del Neolítico, parece evidente que estamos hablando de representaciones de algo sagrado o espiritual, distinto de las escenas de caza y cotidianeidad. Sin

embargo, que estos cuerpos tengan un valor religioso no significa que no existiesen, o que sean espíritus y figuras mitológicas, y cabe preguntarse qué papel tendrían en el grupo aquellos que, por ejemplo, nacían con una intersexualidad gonadal. ¿Eran vistos como manifestaciones de este orden religioso que muestran las pinturas? Si las figuras de Minateda y Barranc de l'Infern sugieren algo, es que las personas intersexuales visibles tendrían algún papel religioso o ritual, como puede ser el de chamán.

Por otro lado, es enteramente posible que algunas de estas intersexualidades precedieran a todos estos relatos y mitos. Las mitologías están llenas de estos seres andróginos. Esta presencia de «hermafroditas» y personas que cambian su sexo tiende a reducirse a algo místico, como una historia que se le ha ocurrido a alguien en un viaje astral. ¿No podría ser al revés? Que fuera la existencia, más que comprobable, de personas con intersexualidad gonadal, o una intersexualidad compleja pero visible, la que inspirase la creación de estos mitos, como forma de explicar el mundo y la realidad. Tampoco vamos a jugar aquí a quién vino antes, si el huevo o la gallina, el cuerpo mundano o el divino. Pero tanto recurrir a la explicación ritual, como considerar que el deseo y el cuerpo, cuando no son heterosexuales, tuvieran que relegarse al ámbito de lo mitológico o a ceremonias esporádicas en las que el orden «natural» se altera, me parece cuando menos poco imaginativo. Uno no necesita explicaciones místicas para justificar su existencia.

3
Encajar con clase en la Edad del Bronce

En 2009, un equipo de arqueólogos de la Universidad Autónoma de Barcelona desenterró la que tal vez sea la evidencia más antigua de una pareja de mariquitas en la península ibérica y en Europa, con una antigüedad de aproximadamente cuatro mil años, allá por la Edad del Bronce, en el yacimiento de La Bastida (Totana, Murcia). Este yacimiento pertenece a lo que se ha llamado la civilización argárica, o El Argar, una sociedad prehistórica urbana y estatal que se desarrolló en el sureste de la península (en la zona que hoy corresponde a Murcia y Almería, aunque también a partes de Jaén y Granada). El Argar tenía clases y desigualdades, gente que mandaba y mostraba su poder por medio de las armas[36], y gente que no tenía ningún poder.

Y en La Bastida, bajo el suelo de una de las casas más grandes, se encontró un enterramiento peculiar. Era una tumba doble, con dos esqueletos dentro de una gran tinaja. Lo peculiar no era tener al muerto debajo de la casa, algo normal por aquel entonces (no me meto con el *feng shui* prehistórico). Tampoco lo de meter a dos muertos en una vasija: encontramos muchos enterramientos dobles, normalmente formados por un hombre y una mujer de edades similares, o mujeres con individuos infantiles. Sin embargo, había algo (casi) excepcional en los dos individuos del enterramiento número 18 de La Bastida (BA-18). Eran dos hombres adultos.

Con esto no quiero decir, únicamente, que fueran esqueletos masculinos: ambos fueron enterrados con los ajuares típicos que encontramos asociados a individuos masculinos de la clase intermedia de El Argar[37]. Es decir, nacieron hombres y se los leía como hombres. Y como hombres de cierta clase, además. El primero, de entre veintidós y veintisiete años, tenía un hacha tras

su espalda; el segundo, de entre veinte y veinticinco, tenía una daga en su costado. Parece que, en esta primera sociedad estatal de la península ibérica, la más antigua que se conoce hasta ahora en Europa occidental, ya había maricones (o el término que usasen por aquel entonces, vete a saber). Qué cosas tiene la arqueología.

Pre-Modern Family

Cuando encontramos a dos personas enterradas juntas, tendemos a acordarnos de los amantes de Teruel y a pensar en el matrimonio, en un amor monógamo y eterno. Pero no siempre es así, y no podemos asumir que hace cuatro mil años fuera así. El equipo de arqueólogos de La Bastida, cauteloso con los sesgos que solemos arrastrar, sugirió que estos enterramientos dobles podían no ser matrimonios y simbolizar un linaje [38] (enterrando a abuela con nieto, a lo largo de varias generaciones, por ejemplo).

Así que alguien dirá: «Bueno, pues entonces a lo mejor los dos hombres de BA-18 no eran amantes, simplemente eran… hermanos. O primos. O buenos amigos», como se dijo en Módena cuando se descubrió que «los amantes» eran dos hombres. Pero en un yacimiento no muy lejano, en La Almoloya (Pliego, Murcia), se pudo reconstruir el ADN antiguo de varios de los enterrados y se descubrió que, en los veinte enterramientos dobles de adultos (todos de un hombre y una mujer), no había ninguna relación genética. Ni siquiera de primos. Además, en tres casos se pudo comprobar que estos adultos enterrados juntos pasaron una buena noche al menos una vez en su vida, porque tuvieron hijos que fueron enterrados en el mismo yacimiento [39]. Es decir, que estas tumbas representaban una alianza o una unión. Y digo *alianza* o *unión* porque, aunque hubiera sexo, pensar en ellos como matrimonios suele conllevar toda una serie de suposiciones, como la monogamia, la eternidad o asegurar la descendencia, que son más una cosa nuestra que de la gente prehistórica.

Entonces, ¿podemos hablar de los dos hombres de BA-18 como de una pareja sexual? ¿No podrían ser simplemente amigos? Es cierto que estamos hablando de hipótesis, no de certezas, pero teniendo en cuenta que encontramos estos enterramientos dobles

entre adultos que *se apretaban* por las noches, pues no sería extraño proponerlo. Conocemos bastante bien los rituales funerarios en la cultura argárica, lo cual quiere decir que podemos ver tanto las normas y las regularidades como las transgresiones, las tumbas que se salen del patrón. Es decir, podemos hablar de diferencias y disidencias, y analizar lo que quieren decir en términos de género, sexualidad o clase.

Y la hipótesis (homo)sexual cobra algo más de fuerza cuando miramos el resto de la evidencia de la tumba 18 de La Bastida. Para empezar, la combinación hombre-hombre no es la única transgresión de esta tumba. También resulta que estos dos hombres fueron enterrados en un intervalo corto de tiempo, y uno de ellos fue colocado sobre su costado derecho, posición normalmente reservada a las mujeres[40]. De esta forma, estos dos hombres se miraban cara a cara, íntimamente entrelazados para el resto de la eternidad. También, a escasa distancia de la pareja, se encontró otro enterramiento en una vasija, pero en este caso, un enterramiento que nunca tuvo un muerto dentro, lo que en arqueología llamamos un *cenotafio*, hecho como un enterramiento simbólico. Esta tumba vacía, la número 13, era pequeña e imitaba un enterramiento infantil, y dentro se encontró un ajuar similar al de la tumba 18 e incluso la ofrenda de una pata de oveja. Todo dedicado a un niño que no existía[41].

Por supuesto, a mí esta evidencia me hace imaginarme todo tipo de situaciones. Por ejemplo, una pareja de dos hombres rebeldes que, en una unión sexoafectiva que no podía tener hijos, simuló su propio linaje, modificando los rituales que eran tan comunes en su sociedad. ¿Pero podemos hablar de una sociedad más permisiva en lo sexual? Desde luego, no tenemos evidencias de esto como una norma. Hasta ahora, se han encontrado únicamente otros tres enterramientos dobles de hombres en El Argar, aunque estos estaban en territorios periféricos, como la tumba 12 en el Cerro del Alcázar (Baeza)[42] y la tumba 9 de Úbeda[43]. Más importante: aún no se ha encontrado ningún enterramiento doble de mujeres.

Pero es que el ejemplo de La Bastida tiene aún más miga. En esa misma casa del enterramiento doble masculino y el cenotafio del niño que no existió, aparece un tercer enterramiento, la tumba 21 o BA-21. Es una mujer, enterrada también en una vasija, con un ajuar

típico de las mujeres de clase alta, incluyendo un punzón de cobre. Al igual que los de los individuos de la tumba 18, su ajuar era bastante normativo, acorde a su género y su clase; sin embargo, esta mujer fue enterrada sobre su costado izquierdo, posición normalmente reservada a los hombres[44]. Es decir, nos encontramos con otra transgresión de los rituales localizada en la misma casa que, desde luego, puede llevar a otro tipo de elucubraciones. Podría tratarse de enterramientos de distintas generaciones, y tal vez la mujer de la tumba 21 era la matriarca, cuyo nieto fue enterrado con otro hombre. Yo sería capaz de crearme hasta una *sitcom* de esta vivienda prehistórica de rebeldes: una *trieja* con unas relaciones dispares, o un «matrimonio» de conveniencia entre dos personas que no sentían ningún tipo de deseo hacia el sexo opuesto. Pero estas son fantasías que vienen de mis sesgos modernos y plantean escenarios a los que sería imposible aproximarnos. Mi productor de televisión interno quiere proponerlas como venganza a esa familia nuclear y patriarcal de *Los Picapiedra*, o incluso de *Modern Family*, no voy a mentir. Pero me ceñiré a lo demostrable.

También tenemos que recordar una máxima que es bastante fundamental en arqueología: los muertos no se entierran solos. Incluso cuando dejan instrucciones, es otra gente quien los entierra: ya sea su grupo familiar, ya sean sus vecinos o sus súbditos. Por eso, estos enterramientos suelen seguir ciertas convenciones sociales, y aunque nos hablan de la identidad, de la forma de ser, lo hacen a menudo desde la perspectiva de lo que otros reconocen (o están dispuestos a reconocer) del difunto y de la identidad de la familia que quiere darse importancia en un momento en el que se reúne todo el pueblo a mirar. Un funeral suele ser el momento de lucir o de dar un mensaje. Como escribiría otro mariquita tres mil novecientos años después: «¡Nos hundiremos todas en un mar de luto! Adela ha muerto *virgen*».

Es decir, que el mundo funerario es un mundo social y expresivo, más que personal e identitario. Así pues, el hallazgo de tumbas que se salen de la norma suele ser revelador de la identidad del finado, no como un mundo interior e individual, sino como parte de unas relaciones construidas dentro del grupo. Y el hecho de que estas convenciones fuesen ignoradas para enterrar a estas

personas con cuidado y respeto nos muestra hasta qué punto aceptar la diferencia era posible. Una disidencia reconocida por el resto del grupo normalmente tiene algún tipo de explicación. ¿Por qué enterrar a estos dos hombres saltándose tantas de esas convenciones sociales que vemos en el registro arqueológico? Tal vez la sociedad argárica entendía el afecto sexual de formas más permisivas, aunque recordemos que estos hallazgos son excepcionales y no hemos visto nada parecido entre mujeres. ¿Podría ser porque las relaciones lésbicas no se aceptaban o porque no podían consagrarse como uniones de esas que merecían enterrarte en una vasija?

Pero aparte de quién te hace tilín, hay otro elemento que contemplar: la clase. La sociedad argárica era desigual, con al menos tres clases sociales y una minoría dominante que mostraba su estatus en las tumbas y en sus viviendas, como el palacio de La Almoloya[45]. BA-18 se encontró en una casa bastante grande (de al menos unos noventa metros cuadrados), con bastante almacenamiento de grano, algo que le daba cierta importancia sobre sus vecinos. Además, los enterramientos tenían el ajuar propio de las clases medias-altas de esta sociedad. Es posible que nos encontremos aquí en una intersección entre la transgresión y el privilegio[46], es decir, que esa transgresión de las convenciones sociales solo fuera posible para algunos miembros. O, al menos, que ellos podían expresarlas en las formas que son más visibles para los arqueólogos: la tumba y cómo se deja tu cuerpo a la posteridad. Por supuesto, no sabemos la historia de vida de ninguna de estas personas, cómo se sentían con sus roles sociales, cómo daban sentido a sus emociones, a su atracción o sus ideas. Ni siquiera tenemos un nombre. Se han convertido en un código, BA-18, formado por las letras del yacimiento y el número de enterramiento.

La sociedad argárica, el primer Estado en la península ibérica, se instauró hace más de cuatro mil años, y en los siete siglos que duró, nos dejó evidencias de diferencias sociales cada vez mayores. De cómo el género o la sexualidad empezaban a articularse con otros rasgos como la clase. Si en el Neolítico podíamos ver una separación de tareas basada en el sexo, ahora estas también se separaban en función de la clase social y de la jerarquía. Ya no era

lo mismo ser una mujer de la élite que una sierva (que distinguimos por sus ajuares muy pobres, independientemente del sexo). Esta interrelación del género y de la clase daba pie a distintas formas de ser y de vivir, y distintas formas de expresarse. La relación con la norma de estos individuos empezaba a tener más y más facetas. Nunca ha sido lo mismo ser maricón con pasta que sin ella, con lazos políticos que marginado. Y pese a ello, la sexualidad y la identidad de género permanecen como algo que puede hacer peligrar tu estatus: tampoco es lo mismo ser rico maricón que rico hetero. Tu clase puede protegerte de ser apartado por marica o afeminado, pero a veces, por muy de clase alta que seas, la salida del armario te expulsa de ese privilegio y te lleva a los márgenes de la sociedad.

A medida que se articulan género, sexualidad y clase, se van interrelacionando. Se crea una forma de ser hombre. *Y* maricón. *Y* pobre. O mujer. *Y* lesbiana. *Y* rica. Esta interacción forma una matriz, un nudo en el que es imposible señalar un único rasgo y extraerlo para analizarlo sin tener en cuenta el resto. El mundo se vuelve complejo, como la sociedad de este primer Estado. Y esta complejidad se puede estudiar también desde la disidencia y lo desviado. Cuando exploramos estos aspectos en su conjunto, encontramos lo que uno se puede permitir y lo que no, las transgresiones que pueden llevarse a cabo y las que no serán toleradas.

Pero, aprovechando esta extraña familia prehistórica de BA-18, vamos a ir más allá de la sexualidad.

La familia antinatural

Que levante la mano quien haya oído eso de que los homosexuales, los bisexuales, los transgénero… somos un peligro para la familia (o peor aún, para los niños). La familia siempre es concebida de una única manera, con una categoría que denominamos *natural*, que como tal extrapolamos al pasado. Hoy día el modelo que nos es más familiar (je, je) es el de la familia nuclear, una herencia del modelo burgués de privacidad, donde el padre tiene la potestad absoluta en *su* casa. Esta familia nuclear, como dice mi amigo Antonio Higuero,

es además radiactiva, la irradiamos y la transportamos al pasado más remoto. Igual que con los Picapiedra, vaya. Además, nuestro modelo de familia está articulado para asegurar la descendencia, no en el sentido de que esa descendencia exista (no hace falta un anillo para que aparezca un bebé), sino para garantizar sus vínculos y la transmisión de la posición social y económica por vía sanguínea, lo que llamamos *herencia*.

El mejor amigo y *sugar daddy* de Marx, Federico Engels, entendió esto muy bien tras estudiar la familia y su relación con el origen de la propiedad privada y el Estado[47]. Tradicionalmente, este origen de la familia se ha entendido como asociado al momento en el que los seres humanos empezaron a vivir en un sitio fijo, con la domesticación de plantas y animales en el Neolítico. En este modelo, la familia surgiría como forma de garantizar la herencia de la tierra. Esto no es del todo así, porque el mundo es siempre más complicado, y no fue un proceso automático en el que, tras domesticar una planta, apareció un cura celebrando bodas. Pero, de todas formas, el alemán no iba muy desencaminado en eso de asociar el modelo familiar y el modelo económico.

La familia como garante de la propiedad se articula a través del matrimonio de dos formas. Por un lado, asegurar la paternidad a través del control de la sexualidad femenina. Por otro, asegurar el cuidado de la prole por medio de la imposición de obligaciones con el núcleo familiar, como es el reparto de tareas y esa idea de «traer el sueldo a casa». Este modelo no es ni eterno ni natural: ha cambiado a lo largo de los siglos, ha sido distinto para familias de clase media-alta, que podían permitirse vivir solo con un sueldo (normalmente el del hombre), que para familias campesinas o de clase trabajadora, en las que todos tenían que trabajar. Pero tendemos a pensar que cualquier cambio al modelo «tradicional» de familia ha tenido que ser cosa de los últimos años, resultado de la lucha feminista o de la aprobación del matrimonio igualitario. Ni siquiera nos planteamos que antes hubiera otros modelos de parentesco, de reproducción y de cohesión del grupo.

Alguno pensará: «¿Qué me estás contando de las familias? ¿No me ibas a hablar de maricones?». Pero hablar de los modelos de familia es importante para entender cómo se puede llegar a entender la sexualidad, tanto la normativa como la disidente. Si el

matrimonio monógamo se entiende como la célula mínima de la sociedad, el garante de la reproducción, esto sin duda afecta a cómo se verá a aquellos individuos que no quieren, o no pueden, conformar esas células, o a quienes entienden su deseo fuera de los cauces reproductivos. Ya verás cuando toque hablar de la Iglesia y de su obsesión con «verterse» en la vasija adecuada. Recordemos que la lucha por el matrimonio igualitario no era tanto un deseo de «ser como los demás» en términos ideales, como una necesidad de que se reconocieran ciertos derechos, como las visitas hospitalarias o las herencias tras la crisis del VIH (algo de lo que hablaremos más adelante). Creada la norma, si no te amoldas a ella, eso trae consigo unas consecuencias muy materiales. Así que, para entender sexualidad y género en la prehistoria, tenemos que entender también qué familias encontramos entonces o, mejor dicho, cuándo empezamos a ver la familia como única garante de la reproducción.

Si viajamos en el tiempo un par de milenios antes de El Argar, tenemos evidencias que apuntan a «familias» más extensas y colectivas. Como ya hemos dicho, Engels sugería que la familia y la propiedad privada surgían como consecuencia de las sociedades agrarias y de la necesidad de repartir terruños para arar, pero lo que vemos en el Neolítico ibérico es más complejo. Aunque empezasen a cultivar tierras, este periodo está lleno de enterramientos colectivos en grandes tumbas megalíticas, donde lo que importaba no era el vínculo de una alianza matrimonial, sino la pertenencia al grupo. Este modelo de enterramiento empezó a generalizarse por toda la península a partir del v milenio a. C. (hace unos seis mil quinientos años), desde dólmenes con cámaras de entre uno y dos metros, hasta ejemplos colosales, con decenas o incluso más de cien personas enterradas dentro.

Construir estos monumentos no era fácil y requería de la colaboración del grupo. Además, estos megalitos eran tan grandes que marcaban el territorio de forma visible. Decían al que se acercase quién tenía un vínculo ancestral con esa tierra. Y en torno a estos megalitos aparecen rituales fúnebres complejos que, en un principio, parecen insistir en mostrar al grupo como un todo unido. Los cuerpos se enterraban no para un reposo eterno, sino para ser manipulados y reordenados de vez en cuando. Cada poco tiempo, se abría la tumba y se mezclaban los huesos, algo que milenios

después ha entretenido muchísimo a los arqueólogos que intentan entender qué cráneo va con qué fémur, la verdad. Esto de los enterramientos conjuntos y de mezclar los huesos no era por un afán morboso, sino que ayudaba a que toda diferencia que hubiera en vida, fuera por edad, sexo o prestigio, se borrase al enterrarte. En algunos casos, como los megalitos de San Quirce y Las Arnillas (Burgos), incluso se acumulaban ciertos tipos de huesos en partes concretas de la macrotumba. Todos los cráneos en un lado [48], todos los huesos largos en otro [49], como si quisieran convertir los distintos cuerpos en un único cuerpo colectivo que representase a sus antepasados [50].

Es decir, que los linajes y la pertenencia al grupo no se definían tampoco por células matrimoniales (lo que hoy llamaríamos *familia nuclear*), sino por clanes más extensos dentro de un mismo grupo. Y puede que pienses: «Bueno, debían de ser tribus pequeñas donde se conocían todos», pero este tipo de enterramientos se mantendrá durante milenios en yacimientos de todo tipo. Por ejemplo, el famoso yacimiento de Los Millares (Almería), una macroaldea del Calcolítico, aunque algunos la han llamado ciudad, tenía una necrópolis de unas ochenta tumbas colectivas.

Estos enterramientos colectivos se han visto como intentos de combatir las diferencias sociales que empezarían a abrirse paso en las sociedades neolíticas, a medida que algunos eran capaces de acumular más excedente que otros, bien porque su ganado crecía más, o bien porque sus tierras eran más fáciles de trabajar. Hoy solemos decir que la muerte nos llega a todos, pero aun así tenemos tumbas individuales, nichos y grandes mausoleos (para quienes pueden permitírselo) que diferencian cómo se enfrenta uno a la muerte. Mecano hasta hizo una canción sobre eso. Pero en el Neolítico, la idea de la muerte como la gran igualadora era algo más explícita y, ante la amenaza de que estas desigualdades se convirtiesen en desequilibrios de poder, estos grupos planteaban formas de controlarlas, bajando los humos a quien amenazase con convertirse en el señorito del pueblo. Al fin y al cabo, si la muerte nos llega a todos, mejor que nos llegue a todos igual.

Eso no significa que aquellas sociedades fueran una utopía anarquista sin distinciones. Hacia el final del Neolítico y el comienzo del Calcolítico, en el IV milenio, en algunas zonas de la

península empiezan a aparecer enterramientos individuales con ajuares hechos de materias primas exóticas, como el ámbar o la variscita[51]. Cosas que los otros no tienen y que ya no se reparten, sino que uno se lleva a la tumba (o más bien, que quienes entierran al muerto deciden poner en su tumba). Algunas de estas grandes tumbas megalíticas se seguirán usando, pero dentro de los grandes osarios empezarán a aparecer estructuras donde ciertas personas son enterradas aparte del resto, con un mayor cuidado, en lo que se podría denominar un *área noble*[52]. En algunos casos, incluso tenían ajuares más ricos. Es decir, vemos cómo se empieza a individualizar a algunos sobre otros.

Aun así, puede que estos honores no fueran por haber nacido en una familia concreta, sino por un prestigio adquirido en vida, lo que los antropólogos llaman *sociedades de rango*. En este caso, los recursos seguirían siendo comunales, pero algunos miembros podrían acabar sobresaliendo por hazañas y méritos. Tenemos ejemplos de otras tumbas extraordinariamente ricas, como la conocida Señora del Marfil, una mujer que acumuló una serie de honores y riquezas en su enterramiento, pero que, por el análisis de sus restos, sabemos que sufrió malnutrición infantil y tuvo una vida de trabajo físico intenso[53]. Si esta persona decía que se hizo a sí misma y que empezó en un garaje (figurado, que todavía estamos en la prehistoria), puede que tuviera razón.

Dicho de otro modo, lo más probable es que la familia no se concibiera como una entidad hecha para garantizar la transmisión de riqueza, sino que se cuidara y criara a los hijos de forma más comunal. Hace unos años, una política de la CUP planteó eso mismo, que los niños no fueran criados por los padres de la familia nuclear, sino en tribu y, aunque muchos ridiculizaron estas declaraciones, antropológicamente esto es algo que vemos en muchas sociedades recientes, como los chumash.

Entonces, ¿qué tipo de familias podía haber en estos grupos del Neolítico y la Edad del Cobre? Si nos vamos a la etnografía, encontramos alternativas al vínculo de sangre. Por ejemplo, entre los martus australianos, los adultos deciden formar bandas con personas con quienes no tienen lazos genéticos. Dentro de una banda martu, los miembros pueden haber crecido en regiones distintas, hablando lenguas diferentes[54], e incluso así, crean

vínculos sociales que no están determinados por la capacidad de reproducción y transmisión de bienes. Estas alternativas a la familia como nosotros la entendemos pudieron darse en estas sociedades prehistóricas, donde el grupo primaba frente a la célula «matrimonial» y la descendencia.

Cuando se protestaba contra la ley del matrimonio igualitario, se denunciaba que esta acabaría no solo con el concepto de *matrimonio*, sino con la familia misma. Y una vez que acabáramos con la familia, acabaríamos con el capitalismo, la libertad, el tomarte una caña en una terraza y las sonrisas de los niños. ¡Quién pudiera! Pero en la prehistoria estamos en un contexto en el que no se ven la familia y el matrimonio como los únicos garantes del mantenimiento, del soporte y de la transmisión de la propiedad, sino que todo parece vincularse a la identidad de grupo. Si la familia era secundaria, esto podría permitir que otros deseos sexuales o incluso de género no fueran una afrenta al grupo y a su orden, y no se echasen a las calles en protestas semánticas sobre el término *matrimonio*. Sin la familia como única forma de reproducción, es posible que se reconociese que había gente que simplemente no quería establecer vínculos sexuales que llevaran a una descendencia. O que incluso si establecían esos vínculos y tenían hijos para que hubiera una nueva generación, luego pudiesen construir una relación duradera con alguien de su mismo género. Entre los kĩkũyũ de Kenia, por ejemplo, existe una forma de matrimonio entre mujeres en la que una adopta el rol del marido, sin renunciar a su identidad femenina.

Esto, claro, no significa que toda sociedad en la que no hubiera desigualdades o herencias fuese a ser un Edén para la diferencia sexual, pero sí que no habría incentivos económicos y estructurales para estos tabúes. Aún hay mucho que no sabemos del parentesco en estos milenios de prehistoria, entre el Neolítico y el Calcolítico. Durante mucho tiempo, el matrimonio ha sido no un vínculo de afecto, sino una transacción económica o una alianza política. Y por mucho que vemos intentos claros para evitar esas acumulaciones económicas, y los enterramientos no son en pareja sino grupales, puede que algunos de estos grupos sí tuviesen alianzas monógamas y cerradas. Lo que está claro es que no podemos *asumir* todavía la existencia de matrimonios, y que las familias eran bastante más

extensas.

Una familia especial

Después de este pequeño trayecto por el Neolítico y la Edad del Cobre, podemos volver a El Argar y la Edad del Bronce. La pista que normalmente nos indica que estamos hablando de una sociedad con herencias —donde los vínculos importantes son el linaje y el parentesco de sangre— suele ser el trato que se da a los niños al morir. Cuando el hijo de una familia aristocrática muere con, pongamos, siete años, y es enterrado con joyería o armas, podemos intuir que no es que el pequeño Timmy se las ganase o que las usase, sino que el funeral fue un momento en el que la familia quiso demostrar su posición enterrando al niño con un ajuar tan rico. «Somos tan ricos que nos podemos permitir enterrar a nuestro hijo con armas que no se van a usar más». Si ese niño hubiese llegado a adulto, probablemente ahora sí que oiríamos aquello de que es un hombre hecho a sí mismo, sin reconocer esa ventaja de salida.

Pues en la Edad del Bronce estas sepulturas infantiles con ajuar empiezan a hacer acto de presencia[55]. Las encontramos, por ejemplo, en las tumbas de la cultura del vaso campaniforme, uno de los tantos grupos y culturas que los arqueólogos hemos distinguido porque hacían vasijas con formas peculiares. Y también los encontramos en El Argar, incluso en niños que nunca existieron, como la tumba vacía que apareció junto al enterramiento con el que abríamos este capítulo, BA-18.

En El Argar, de hecho, vemos cómo los niños son rápidamente integrados en las expectativas de clase y género de los adultos[56], recibiendo el mismo tipo de ajuares que hubieran tenido de haber pasado la pubertad. Esto sugiere que sí había derechos de herencia, al menos para las clases alta y media. Ya hemos hablado de cómo las tumbas dobles simbolizaban alianzas que podríamos en algunos casos llamar *matrimonios* (con sus muchos asteriscos y matices), en el sentido de hombre y mujer que tenían una unión sexual y descendencia en común[57].

Volviendo a la tumba BA-18 de La Bastida, la presencia de ese cenotafio imitando una tumba infantil plantea algunas posibilidades

cuando tenemos en cuenta lo que sabemos de los modelos familiares argáricos. Alguien tuvo que enterrar a estas personas cuando murieron, saltándose la norma de los enterramientos dobles más comunes. En este sentido, dentro de una familia con cierto poder social y económico, en la que debía de haber expectativas de que el linaje continuase para transmitir esa rica herencia, que se reconociese socialmente la unión entre dos personas del mismo género sería todo un desafío. Pero de haber sido irreconciliable, no habrían sido enterrados con cuidado y respeto. Podría ser que otro miembro del linaje ya cumpliera esa función de dejar herederos y que sobre ellos no recayesen esa necesidad ni esa expectativa. O que uno de ellos ya tuviera descendencia con una unión anterior, ya que se encuentran evidencias de que existían el divorcio o la poligamia. Lo que parece claro es que no es casual ver que estas convenciones sociales se retuercen sin mucho problema entre gente de una clase privilegiada. En cualquier caso, los muertos de BA-18, pese a ser un desafío a las normas funerarias, o incluso a la norma sexual, no fueron un desafío a los modelos de familia. Al contrario, su enterramiento imita los modelos familiares y fue integrado en la medida de lo posible dentro de los códigos sociales más extendidos: pareja enterrada junta, con los hijos que no llegaron a ser adultos cerca, aun cuando esos niños no existieran y fueran meramente simbólicos.

Dicho rápido y mal: fueron asimilados como buenos gays. Tal vez por ser gays con pasta, o tal vez por tener contactos. Y esa asimilación pasó, en parte, por adecuarse a los modelos y las convenciones de la familia, que ya empezaban a formarse.

4
Las palabras de otros

Es difícil saber cómo piensan de sí mismos quienes no han dejado nada escrito. Podemos fijarnos en los objetos que usaron y los huesos que dejaron, como hemos hecho hasta ahora. Vemos las diferencias materiales, sus expresiones de sexualidad y género, pero cómo se entendían a sí mismos, los nombres que se daban o sus identidades quedan fuera de nuestro alcance, como piezas del puzle que se han perdido y no encontraremos jamás. Pero existe otra vuelta de tuerca a este reto, y es cuando sí tienes términos y fuentes escritas, pero son otros quienes hablan por ti y quienes te describen.

Para el final del II milenio entramos en un periodo de cambio. El final de la Edad del Hierro trae una ola colonizadora: llegan a la península los fenicios, y después los griegos, que conocen la escritura y la utilizan para hablar de aquellos con quienes se encontraban. Luego algunos adoptarán esos sistemas de escritura para hablar de sí mismos, aunque aún hoy no podamos leer qué decían. Este es el periodo conocido como *protohistoria* cuando no tenemos fuentes escritas directas, pero sí indirectas. Y aunque estas nos dan algunos detalles interesantes, pueden ser igual de traicioneras. No nos debe extrañar que quien escribe desde fuera a menudo no entienda algunos matices o tienda a agrupar a la gente no según sus propias identidades, sino según lo que el autor cree percibir. Así, por ejemplo, es como hemos acabado con términos como *celta*, que Heródoto utilizó para describir a los habitantes más al occidente de Europa[58], o *celtíbero*, referido a los celtas que emparentaron con los íberos. Términos que hoy seguimos arrastrando y que provocan conferencias y debates académicos interminables cuando nos hemos dado cuenta de que se ha abusado de ellos para describir a un conjunto de pueblos y territorios

variadísimos que hablaban idiomas emparentados entre sí, pero que tenían costumbres y formas de entenderse muy diferentes. Como si hoy en día agrupásemos a italianos, franceses, españoles, rumanos y portugueses en el grupo de latinos y ahí lo dejásemos. Hoy sabemos que estos celtas se entendían como pueblos distintos (vacceos, vetones, cántabros, y un largo etcétera).

Y, aun así, las fuentes escritas llegan para hablarnos de prácticas que no podríamos conocer de otra forma, como son las prácticas de cama y el entendimiento de uno mismo.

Sexo de una orilla del Mediterráneo a otra

La llegada de pueblos de otras partes del Mediterráneo abre la península a la interacción de distintas formas de entender el sexo, el cuerpo y la sexualidad. Cada uno de estos pueblos fundará, a lo largo de la costa, distintas colonias formadas por ciudadanos o mercaderes de sus propias tierras que interactúan con la gente local, sea por comercio, por guerra o por la forma de unión más antigua del mundo. Pero esta gente no viene sola, trae sus modos de vida y sus costumbres, que chocan, se imponen o se mezclan con las locales. Y en esta mezcla el sexo y la sexualidad juegan un papel importante, como ocurrirá siglos más tarde cuando sean los habitantes de la península ibérica los que crucen un océano.

Los primeros en llegar fueron los fenicios que, además de comerciar, fundaron ciudades como Malaka (Málaga), Eubussus (Ibiza) o Gadir (Cádiz). En estas ciudades aparecieron cultos como los dedicados a la diosa Astarté o Ishtar, diosa de la fertilidad, en cuyos templos se ejercía la práctica de la polémica prostitución sagrada. Si bien las menciones en textos a prostitutas asociadas al culto religioso han sido debatidas por historiadores bíblicos en años recientes[59], la entrega del cuerpo como forma de devoción no debería sorprendernos. El ayuno, las escarificaciones, los cilicios o el azotamiento son otras formas por las que el cuerpo se entrega a un ente espiritual en muchas religiones.

Pero los textos, desde los inscritos en tablillas de cera olvidadas hasta en las páginas del *best seller* que es la Biblia, nos hablan de un sacerdocio complejo y una religión organizada en la que el sexo

jugaba una parte fundamental. Astarté, que luego quedaría equiparada con la Afrodita grecorromana o la Isis egipcia, estaba representada por su cuerpo sexuado y sus prácticas sexuales vinculadas al nacimiento, pero también a la resurrección. Y es en una de estas tablillas de yeso, encontrada en el templo de Astarté en Kition (Chipre), donde vemos que al servicio del templo había prostitutas y prostitutos, a quienes la Administración se refiere como *klbm* ('perros') y *grm* ('cachorros'), para hacer referencia a prostitutos de distinta edad [60] o rango. Este nombre puede no sonar muy cariñoso hoy, pero sería una forma de referirse a un sirviente leal que también se emplea en otros cargos [61]. Por supuesto, la clientela de estos trabajadores sexuales podía dar pie a encuentros sexuales de todo tipo, de mujer con hombre, hombre con hombre y del mismo modo en el sentido contrario.

Los historiadores que han despertado más dudas sobre esta prostitución ritual señalan que estos sirvientes podrían cumplir otras funciones y que la prostitución asociada a los templos de Astarté podía no ser parte de un rito, sino una simple asociación: ¿dónde irían los trabajadores y las trabajadoras sexuales, sino al templo de quien era la patrona y diosa del sexo? Es decir, que la prostitución ejercía un poder religioso, pero también en otros ámbitos, como podía ser el político o el cortesano [62].

Sin embargo, es posible que fuera cuando se ejercía con un carácter sagrado cuando estuviera mejor vista. Cultos muy parecidos aparecen en la versión más antigua de Astarté, la Inanna sumeria, donde los *assinu* parecían ejercer funciones de culto que incluían prácticas sexuales con otros devotos. Estos sacerdotes, además, vestían con lo que podríamos llamar formas de travestismo, como nos dice el himno de Iddin-Dagan: «Su lado derecho cubren con prendas de mujer y caminan ante la pura Inanna [...]; su lado izquierdo cubren con prendas de hombre y caminan ante la pura Inanna» [63]. Todo un espectáculo *drag*, si me preguntan. Este culto de sacerdotes-trabajadores sexuales travestis (menuda fantasía) parece haber cambiado mucho para cuando llegamos a los fenicios, cuyas fuentes no mencionan travestismo. Sin embargo, siguen viendo el sexo con una función sagrada o religiosa, no atada directamente a un tipo de cuerpo.

Sin embargo, hablar de esta prostitución, fuera sagrada o no, es

también importante no por lo que sabemos de los fenicios, sino por lo que otros pensaban de ellos. Esta prostitución con fines religiosos causaba una gran extrañeza, e incluso asco, en otros pueblos, porque así de antiguos son los tabúes en torno al sexo. En la propia Biblia se mencionan estos prostitutos sagrados, cuando Moisés anuncia el decreto de Dios de que «no haya ramera (*qedēšâ*) de entre las hijas de Israel, ni haya sodomita (*qādēš*) de entre los hijos de Israel»[64]. La equiparación de la sodomía (término que no existía entonces) con el trabajo sexual es obra del traductor, no del hebreo original, que habla de prostitutas y prostitutos. Pero este añadido posterior es igual de revelador de cómo estos tabúes han ido evolucionando a lo largo de la historia y la tradición judeocristiana. El prostituto (que se acostaría, sobre todo, con clientes masculinos) se convierte, bajo el cristianismo, en un sodomita y un desviado. Ya hablaremos algo más de esto.

Volviendo al pasaje bíblico: el sexo y los tabúes en torno a este, ya sea por quién es el objeto de deseo, por la promiscuidad o por las condiciones materiales, se convierten en una forma de crear fronteras entre el *nosotros* y los *otros*. Que ellos hagan lo que quieran, pero ningún buen hijo de Israel podrá caer en ese oficio. Empezamos pronto la putofobia. «Para ser un buen miembro del grupo tendrás que ajustarte a los patrones sexuales que nosotros dictamos». Este hilo que vemos aparecer aquí, el de usar la desviación sexual como la marca de la Otredad y otras desviaciones (religiosas, morales, étnicas), será uno que no nos va a abandonar a lo largo de este libro, como iremos viendo, y es uno especialmente puñetero en el estudio histórico, porque nos hace dudar de si lo que se describe era realidad o simplemente propaganda para criticar al otro. En este caso, parece que algo de realidad sí hay.

Sería en Gadir donde, según las fuentes escritas, se erigiría uno de los templos más grandes a Astarté. La arqueología nos ha demostrado además cómo este culto se extendió por el valle del Guadalquivir y el territorio de Tartessos. Su culto se hizo tan popular que, incluso hoy, hay trazas que demuestran que la diosa estuvo aquí. Ashtart, con sus palomas blancas, con su luna creciente en el cabello, como madre de todos, recuerda a muchos símbolos asociados a la Virgen del Rocío, cuya romería aún hoy mueve a miles de devotos por las marismas de Huelva en un ejercicio de

sincretismo que es el pan de cada día de la religión popular.

En cuanto a Astarté, con su culto pudo venir también la prostitución sagrada, al igual que lo hizo con otras colonias fenicias, como la ya mencionada Kition. Sobre todo si tenemos en cuenta cómo permanecieron prácticas similares a lo largo de los siglos en el territorio de Cádiz hasta llegar a las *puellae gaditanae* que mencionan las fuentes romanas[65]. Las *puellae gaditanae* eran prostitutas con un alto grado de refinamiento, artistas conocidas por sus talentos musicales y de baile. Sin embargo, parece que este culto se transformó con el tiempo. Para la época romana, esta forma de prostitución, si bien tan especializada que las «muchachas de Gadir» eran conocidas por todo el Imperio, ya no se ejerce en contextos asociados con lo divino, sino en banquetes y festividades. Estas prostitutas especializadas tenían sus homólogos masculinos, los *cinaedus*, de quienes hablaremos cuando llegue la poderosa Roma.

Columnas construyeron

Los griegos llegaron un poco más tarde que los fenicios, pero llegaron, y tampoco perdieron el tiempo, fundando las ciudades de Emporion (Ampurias) y Rhode (Rosas). Estos enclaves fueron fundados por la ciudad Estado griega de Focea, que usaría estos centros para el comercio. Pero su suerte cambiaría, y cincuenta años después de su fundación, Emporion se convertiría en refugio para miles de foceos que huían de la guerra, convirtiéndose así en una ciudad de pleno derecho. Estos griegos trajeron algunas de sus costumbres. Y probablemente el lector sabe ya lo que se avecina en cuanto se mencionan los griegos en un libro sobre sexualidad, pues el modelo de homoerotismo que más conocemos (y que más solemos malinterpretar) es el modelo griego.

Lo primero que debemos tener en cuenta es que no existe *un* modelo griego del sexo. Cada ciudad Estado griega tenía sus costumbres y lo que en una era común, en otra se censuraba. Es cierto que entre muchas de ellas había paralelos, seguramente porque tenían un origen común. Así, la famosa pederastia griega (en la que también hay muchos matices que ahora comentaremos) suele asociarse al modelo de Atenas, más conocido durante la época

clásica, cuando Sócrates vagaba por las calles atormentando con preguntas a quien se pusiera a su alcance. Sin embargo, el modelo ateniense se diferenciaba bastante del modelo sexual militar tebano o espartano. ¿Qué modelo trajeron con ellos los foceos, que vinieron a refugiarse en Ampurias? Es difícil de saber, aunque dado que Focea fue fundada bajo el liderazgo de Atenas, es de suponer que los modelos tuvieran un origen común. Así que nos centraremos en los dichosos atenienses, de los que por suerte tenemos más información.

La pederastia griega, cuna de muchos estudios y de acusaciones que aún hoy arrastramos, tiene un gran peso en el imaginario colectivo, así que vamos a desbrozarla y explicarla poco a poco. La pederastia o, como los griegos la llamaban, *paiderastia*, ya que no significaba lo que quiere decir hoy para nosotros por varios motivos, era una práctica cultural que posiblemente se originase en la Grecia micénica (la época de la mítica guerra de Troya, para entendernos) como un rito de paso, en el que hombres adultos tomaban a jóvenes en los primeros pasos de la pubertad para enseñarles, educarles y protegerles. El modelo de belleza también tenía mucho que ver en esto, ya que se consideraba que el cuerpo «incorrupto» del efebo, el joven a quien aún no le ha salido una barba completa, era lo más cercano a la idea de belleza. Cuando digo *idea*, lo digo en el sentido platónico, como algo cercano a la perfección. Este joven podía tener desde doce hasta veinte años, ya que era una etapa de desarrollo variable. El paso a la madurez era simbolizado por la barba (yo, personalmente, fui incapaz de tener más que cuatro pelos hasta que tuve veinticuatro años). Un matiz que debemos tener en cuenta es que la adolescencia no se empezó a entender como una etapa de edad y desarrollo propios hasta recientemente[66]. Piensa que Romeo y Julieta, dos chavales de dieciséis y trece años, aunque impulsivos y atolondrados, son presentados como adultos. Así, el chaval púber efebo se veía como una versión todavía no formada y educada del hombre. Por otro lado, las diferencias de edad en el ámbito sexual no eran algo ligado a las relaciones homoeróticas, sino al modo social de entender el sexo como algo jerárquico, y esas mismas diferencias de edad eran frecuentes entre hombres y mujeres. Por supuesto, casi siempre en el mismo sentido, de hombre mayor tomando una mujer joven,

práctica que se ha mantenido hasta hoy. Entroncando desde la Antigua Grecia hasta Leonardo DiCaprio.

Este modelo de rito de paso con tintes eróticos tomaría un sabor filosófico y político en Atenas, donde el *erómenos* (el joven amado) recibía educación del *erastés* (el amante adulto), como la que Aristóteles recibió de Platón; mientras que en ciudades como Tebas este vínculo era militar, como el que Aquiles recibió de Patroclo. El mítico Batallón Sagrado de Tebas es tal vez el ejemplo más famoso de un ejército de élite en el que los vínculos homoeróticos eran utilizados precisamente para reforzar la unidad del ejército, formado por ciento cincuenta parejas de amantes. Y el mito de un ejército de mariquitas jugó bastante importancia en la propia Grecia helenística. Tebas puso fin al dominio militar de Esparta —como ya sabrás, esa ciudad Estado que a menudo hace salivar a quienes quieren ver en el pasado a grandes hombres con una fortaleza militar capaz de resistirlo todo.

Estos términos, *amante/erastés* y *amado/erómenos*, implican una cosa importante que a lo mejor nos sigue sonando: la idea de actividad y pasividad, en la que uno tiene agencia y el otro recibe la acción. Y cuando antes he dicho que Aquiles *recibió* de Patroclo o Aristóteles *recibió* de Platón, estoy hablando en términos muy conscientes, pues el sexo, en el mundo antiguo clásico (Grecia, pero también Roma, como veremos), era un acto de poder en el que las posturas y los actos eran una manifestación del orden social y, por tanto, algo que debían reproducir y no subvertir. ¿Qué quiero decir con esto? Que, si eras un ciudadano adulto en Atenas, propietario y con derecho a votar, y mantenías relaciones sexuales con otro hombre, más valía que este fuera un efebo, o un esclavo, o un extranjero, que haría de pasivo. Eran las relaciones entre iguales las que causaban un mayor problema, pues en sociedades tan desiguales el cuerpo tenía que reproducir esa jerarquía social. E, igualmente, la moralidad dictaba que ciñeses tus relaciones a ese modelo de *enseñanza*, en el que adoptabas a un amado con devoción y no te buscabas demasiadas parejas.

Por otro lado, cuando hablo de pasividad, debemos tener en cuenta que son prácticas distintas a las actuales. Lo más popular en el Grindr de Atenas era lo que llamamos *sexo intercrural* —básicamente, frotar el miembro entre los muslos del amado, acto del

que vemos muchísimas escenas en las vajillas de los talleres cerámicos del Ática—. Esta preferencia en parte se debía a que la penetración anal causaba cierta ansiedad social y se veía como una humillación (igual que la penetración vaginal, pero eso les importaba menos porque asumían que era el deber de una mujer). Esto quiere decir que en la práctica de la *paiderastia* propiamente dicha, en la que esta relación era un rito de paso y enseñanza, era preferible mantenerse en lo intercrural. Al fin y al cabo, esa persona llegaría a ser un ciudadano de pleno derecho[67] y había que protegerle de la humillación de que algo entrase por donde el sol no alumbra. Pero en otras ciudades Estado, como Tebas, este tabú de la penetración no existía como tal, siendo lo normal la *paiderastia* carnal como formación militar, algo que extrañaba mucho a los atenienses[68].

En cualquier caso, los atenienses no tenían ningún problema con la penetración si se hacía a un trabajador sexual o a un esclavo. Y es que debemos tener en cuenta una cosa: que este deseo socialmente aceptado no es homosexual (en el sentido con el que lo entendemos hoy). Con esto no me refiero únicamente a que no había una identidad homosexual, un concepto de *marica* como algo que se *era*, sino a que el acto sexual se entendía como satisfacción fálica. Lo que importaba era quién frotaba, fuera entre los muslos o fuera penetrando el orificio que fuera. En este sentido, la distinción no era si estos actos se hacían con un miembro del sexo opuesto o del propio, sino qué papel se cumplía, de acuerdo a lo que dictaban tu clase, tu edad y tu sexo[69]. Era un modelo de eroticismo, de deseo con ciertos límites, en el que las actividades sexuales eran una parte, un añadido en una relación entendida como profunda y formativa. Por eso, entre historiadores se prefiere decir *homoeroticismo* para hablar del amor entre hombres en la Antigüedad. Si tu deseo era hacia personas de tu mismo *género* como tal, es decir, hacia otros hombres adultos…, entonces tu deseo se salía de los cánones sociales y podía haber problemas. También los había si eras adulto y te afeitabas la barba, señalando que querías seguir siendo atractivo para hombres adultos. Muy distinto a hoy en día, cuando la barba es el maquillaje de los hombres.

Así que, realmente, la pederastia griega, por mucho que desde

nuestros ojos modernos nos parezca extraña o reprobable, no tenía nada de disidente ni de marica. Era el sexo entre iguales, aquellos que se negaban a ver jerarquías en la unión de los cuerpos, lo que realmente ponía en cuestión el sistema. La disidencia no venía del ciudadano que se acostaba con otros, sino del esclavo que hacía de activo y del ciudadano que hacía de pasivo, o de dos ciudadanos adultos que mantenían una relación sexual a espaldas del ágora. Ellos eran quienes formaban relaciones disidentes. Y si algo sabían hacer los griegos era humillar al pasivo. Son muchos los términos que aparecen en sus comedias para ridiculizar a aquellos que disfrutaban de ser penetrados. Aristófanes, por ejemplo, usa *euruprōctos* ('de ano ancho') o *lapoprōctos* ('ano de cisterna'), que, aunque insultantes, me parecen dignos de reapropiación[70]. Pero tal vez el título más utilizado era el de *kinaidos*, que sí formaba una categoría de ser, similar al maricón. Alguien que se distinguía no solo por lo que hacía en la cama, también por sus amaneramientos o sus formas de andar. Estos eran quienes se enfrentaban a la condena moral, o incluso al exilio.

Este fue el destino de Timarco, orador ateniense, y de Demóstenes, su principal aliado, quienes sufrieron los embates de lo que podríamos llamar hoy *plumofobia*, u odio al afeminamiento de los hombres. En aquellos tiempos, Atenas estaba cada vez más rodeada por los macedonios, liderados por Filipo (el padre de un tal Alejandro Magno, a lo mejor te suena). Timarco y Demóstenes abogaban por enfrentarse a los macedonios. Sin embargo, otro orador que antes estaba de su parte, Esquines, volvió a la escena, y donde antes había apoyado la guerra, ahora trataba de convencer a los atenienses de que colaborasen con el rey macedonio. Timarco y Demóstenes acusaron a Esquines de alta traición, y este respondió con una larga lista de acusaciones contra ellos, siendo la principal arma del orador las «tendencias sexuales» de ambos.

Así, Timarco es tachado de *pornos*, 'trabajador sexual', acusado de prostituir su cuerpo para conseguir beneficios políticos y personales. La acusación fue fácil, ya que muchos de los amantes con quienes había vivido eran conocidos: desde un médico hasta un esclavo público, Pitalaco, y un trabajador sexual, Hegesandro. Esquines, cargado de bilis, acusa a Timarco de cometer el mayor de los crímenes: comportarse como «la esposa»[71]. El cuerpo

masculino de Timarco contrasta con los comportamientos «femeninos» que muestra. Su disidencia y su crimen son de género, pues está haciendo algo que va en contra del orden natural que dicta su cuerpo. Sus relaciones con mujeres, incluyendo las mujeres de otros ciudadanos, también se añadieron a la larga lista de afrentas, por desbaratar el orden social, sugiriendo que Timarco sentía deseo por distintos géneros, o lo que hoy podríamos llamar *bisexualidad*. El crimen de Timarco es el del vicio desmedido, algo que seguro que más de un bisexual leyendo esto ha oído.

Mientras tanto, Demóstenes es acusado de ser *kinaidos* (‘afeminado’). Y es aquí donde vemos los límites del modelo griego de amor y de cuerpo. Demóstenes es descrito como andrógino [72], alguien que, más allá de haber ejercido de pasivo, muestra una actitud pública afeminada. Esquines llama la atención incluso sobre cómo viste Demóstenes, diciendo que, si se desnudase y examinasen su ropa, nadie sería capaz de decir si es de hombre o de mujer. Demóstenes admite cierto afeminamiento (referido con otro término menos ofensivo, *malakos*) en otros discursos y ante otros rivales. Sin embargo, en esos contextos, Demóstenes admite las acusaciones de afeminamiento como motivo de orgullo: así, no es temerario, ni vil, ni desvergonzado como otros hombres [73]. Es decir, es alguien que sabe que no se adecúa a la masculinidad más normativa y cómo utilizar esas expectativas de manera estratégica.

Esquines contrapone todos estos modelos del bisexual caótico y del maricón a sus propias relaciones homoeróticas, que caen bajo el modelo de la *paiderastia* griega aceptable, en la que se busca una relación larga y estable con un único joven. Una relación hasta cierto punto casta, pues determinadas prácticas —como la penetración anal— serían cruzar un límite por la vergüenza que supondrían a quien las recibiese. Por eso insisto en que hablar de homosexualidad en la Antigua Grecia es un fallo terrible. Es la confusión de quién hace qué, y, en el caso de Timarco, la promiscuidad, las que sirven de punta de lanza en la acusación y para presentar a Demóstenes y Timarco como el reverso, como la perversión de las normas imperantes en torno a la masculinidad y al sexo. ¿El resultado? Estas acusaciones sexuales terminaron por inclinar la balanza en favor de Esquines. A Timarco le quitaron sus cargos públicos y sus derechos como ciudadano bajo la premisa de

que se había comportado como una puta y, por tanto, merecía los derechos de una puta (es decir, ninguno en esa sociedad), y Esquines evitó la condena por alta traición.

Algo que tener en cuenta es que todas estas transgresiones sexuales y de género eran seguramente conocidas en la pequeña ciudad de Atenas, a juzgar también por el listado tan detallado de los amantes de Timarco. Sin embargo, es cuando estas transgresiones saltan a la arena pública (en este caso, al debate político) cuando suponen un problema. Porque no eran ilegales, pero sí inmorales. El éxito de Esquines será elevar estas faltas privadas y morales a faltas públicas. Básicamente, señalar: «Si se porta así en privado, qué no hará en público. Si es así de depravado en la intimidad, cuando toque algo de poder público corromperá no solo a sus amantes, sino también a la sociedad». Los armarios nunca han servido porque, incluso encerrándote, pueden abrirse de golpe para dejarte fuera y en la calle.

No obstante, esta historia nos revela algo más: que incluso en Atenas había una disidencia sexual que a menudo era objeto de burlas en comedias. Por ejemplo, Aristófanes, cachondo donde los haya, mostraba al poeta Agatón como un afeminado que se vestía de mujer para comprender sus emociones y socializar con ellas [74], y a Hércules, consternado ante la posibilidad de que Dionisio hubiera desarrollado un deseo sexual por un hombre adulto [75]. Platón incluso habla de un grupo de hombres atenienses como los *kinaidoi*, a quienes describe como hombres adultos sin control de sus pasiones sexuales. Es decir, estas relaciones entre iguales se conocían y sugieren la existencia de una subcultura de *kinaidoi* entre hombres adultos, que incluso contaban con lugares reconocidos por ser puntos de encuentro sexual, cerca del monte Licabeto y de las ruinas de la finca de Kimon [76]. Probablemente, a algún lector esto le recuerde al *cruising* moderno, y no estaría equivocado. Porque cuando la norma te persigue y te reprime, los espacios que puedes ocupar, y en los que puedes ser libre, necesitan estar también apartados.

Es importante entender esto, pues, aunque muchos hombres gays han buscado un referente en el erotismo de la Antigua Grecia, y concretamente en la Atenas clásica, hablar de homosexualidad en la Antigüedad clásica es algo que hay que evitar. No existe el

concepto de *orientación sexual*, que será un desarrollo de siglos que iremos desgranando cuando llegue el cristianismo. En esta época, la sexualidad se veía en términos del rol sexual, la parte activa o pasiva, más que por el género o el sexo del objeto de deseo. Ese rol asignado surgía de un estatus al que se llegaba por ciertos posicionamientos en la matriz que formaban sexo, clase social, estado legal o edad. La disidencia se daba en quien cumplía todas las casillas para encajar en la norma moral y en el rol de activo, pero, a pesar de ello, encaminaba su deseo a ser penetrado, o incluso a ser dominado por mujeres. Hasta el punto de que incluso al hombre que tenía sexo con su esposa colocada encima se le podía acusar de afeminamiento. Es este modelo el que ha llevado a perpetuar ciertas ideas, como que un físico determinado o unos ademanes deben corresponderse con una postura en la cama, o incluso a preguntas invasivas sobre quién hace qué en la relación, como si estas fueran categorías fijas, casillas que uno marca en un formulario al comenzar una relación, en lugar de intentos de articular el deseo que muchas veces nos limitan. Yo no quiero reivindicar a los ciudadanos de la noble Atenas, a Sócrates yaciendo con Alcibíades, yo quiero reivindicar a los *kinaidoi*. Al marica y al desviado.

Pero si miramos más allá de Atenas, que con su pesada carga de filósofos y estadistas a veces nos marea la cabeza y nos hace pensar que era lo único que existía en Grecia, vemos otro mundo de relaciones entre hombres. Las relaciones entre iguales son bastante frecuentes cuando hablamos de amor entre dos jóvenes. Sócrates ya decía que «la juventud deleita a la juventud» para significar que, probablemente, los jóvenes prefiriesen a otros de su edad que a amantes mayores que habían perdido su belleza[77]. Y decía esto mucho antes de que Risto Mejide y otros gritasen «edadismo», fíjate, pero parece que el ateniense lo aceptaba.

Aunque también entre adultos estas relaciones estaban mejor vistas fuera de Atenas. En Tesalia, el comandante Meno tiene como amante al barbado Taripas, y parece que la misma situación se daba en Macedonia, donde el amor entre hombres adultos se veía como una forma de camaradería guerrera. No es de extrañar que los atenienses Agatón y Pausanias acabasen huyendo a Macedonia, donde no habría graciosillos como Aristófanes dedicándoles

comedias para burlarse del amor entre dos hombres adultos, entre dos *kinaidoi*.

Pero es que además no todo en el mundo griego era pederastia. Un recopilatorio de toda la iconografía erótica masculina que encontramos en las cerámicas griegas de figuras rojas (un estilo de moda en el periodo de los filósofos clásicos que más conocemos, entre el 530 a. C. y el siglo III a. C.) estima que las escenas entre amantes de la misma edad (jóvenes o adultos) suman un tercio de todas las relaciones homoeróticas representadas[78], aunque es cierto que entre jóvenes son más abundantes, en parte porque esas jerarquías que impone el orden social no se han asentado. Ninguno de los dos es ciudadano, por lo que ser la parte «pasiva» aún no es la vergüenza que sería en la vida adulta. Una de estas representaciones de amor entre iguales puede verse hoy en el Museo Arqueológico Nacional, en Madrid, en una crátera que muestra el cortejo entre varios jóvenes[79].

Por supuesto, el lector habrá notado una gran ausencia: ¿y qué hay de las mujeres que amaban a mujeres? No es de extrañar que en una historia en la que la mayor parte de las fuentes han sido escritas por hombres, el amor sáfico se nos escape (o se nos omita). Tampoco es de extrañar que en una sociedad en la que el sexo era tan falocéntrico, y tan masculino, actos que renegaban de una participación masculina no fueran bien vistos, o que fueran intencionalmente ignorados (lo que no se ve no existe). Sin embargo, podemos atisbar el rol del lesbianismo y su evolución cuando prestamos atención a la poeta por quien surgió el término: Safo de Lesbos.

Safo escribió en la Grecia arcaica, y aun siendo una de las poetas más celebradas, se calcula que conservamos menos de un 10 % de su obra. Sin embargo, sus poemas han dado para muchas lecturas que enfatizan el amor erótico entre mujeres como algo que podía incluso celebrarse. El amor que canta Safo no es uno del que podamos decir «parecen muy buenas amigas», al menos cuando describe las emociones que otra mujer le provoca como los inconfundibles síntomas de haber sido atravesada por la flecha de Eros, con sus sudores fríos, sus temblores, la piel en llamas y el corazón que parece imbatible, como si estuviera cercana a la muerte[80]. Tampoco cuando recuerda cómo, en la cama, su

amante sació su deseo[81], o cuando describe a una mujer, Arqueanasa, como la compañera de yugo o esposa de otra mujer, Gorgo[82]. En la escuela de poesía de Safo, uno de los grandes temas era el amor entre mujeres, ya fuera de la maestra con alguna de sus alumnas o entre las propias alumnas.

No es Safo la única que canta a la belleza y al erotismo de otras de su mismo sexo. El otro gran ejemplo nos viene del poeta Alcmán, quien compuso coros para que las jóvenes espartanas cantasen a sus maestras. Y en uno de estos himnos el final es bastante claro: «¡Ah! Si ella se acercase y tomase mi suave mano, sería suya»[83]. Estos poemas sugieren que pudo existir alguna forma de rito de paso entre las jóvenes espartanas parecido al que hemos descrito para los hombres en la Grecia clásica. Algunas muestras de este erotismo entre mujeres aparecen más allá de ese «tomar a una joven como aprendiz». Por ejemplo, en la vajilla también aparecen algunas escenas eróticas entre mujeres (aunque en menor número que cuando vemos escenas entre hombres). Sin embargo, así como para los hombres esa jerarquía de los amantes suele estar presente, con un varón con barba y otro imberbe, esta no queda clara entre las mujeres. En ejemplos como un plato procedente de Thera, vemos cómo una amante toma del mentón a otra, mientras que la otra toma a la primera por la cintura; ambas llevan una guirnalda de flores que van a regalar a su amada (supongo que sería la primera cita). Pero no aparece ningún código que permita distinguir rango social o de edad. Hasta cierto punto, la ausencia del dichoso falo podía llevar a que no existiera esa ansiedad social por ver quién entraba dónde que nos encontramos en los discursos moralistas dirigidos a los hombres.

Avanzando en el tiempo a la Grecia clásica y helenística, seguimos encontrando muy pocas menciones del amor entre mujeres. Por ejemplo, el epigrama de Asclepiades en el que lamenta que las dos mujeres a las que pretendía le han rechazado y se han ido juntas. Pero incluso ante el rechazo, no parece haber ningún tipo de tabú o condena moral[84]. Aunque lo que más revela la falta de tabú en el amor entre mujeres es que no aparecen en las comedias. Aristófanes ridiculizará a los maricones todo lo que haga falta, pero no hace ninguna alusión a mujeres queriéndose como algo ridículo. Esto, por supuesto, podría deberse a otra cosa: que tan

central es el falo que para los correctos señores de la Grecia clásica fuese inimaginable que dos mujeres pudiesen hacer cosas juntas, al menos dentro de la moralidad pública. O que el sexo entre mujeres no se viera como tal. Pero además de la conocida poesía de Safo, tenemos historias en la mitología como la de Calisto, una cazadora del cortejo de Artemisa a la que Zeus, para variar, intentó seducir, esta vez disfrazándose de Artemisa, la señora de Calisto. De este encuentro con Zeus en un cuerpo femenino, Calisto quedó embarazada, y este mito se convirtió en uno de los motivos favoritos para representar relaciones lésbicas durante siglos. Sin duda, los griegos, al menos algunos, eran capaces de imaginar que dos señoras pueden estar muy ricamente sin un hombre cerca.

Pero es obvio que, más allá de griegos y fenicios, y de todos esos influjos que trajeron a través del comercio, aquí ya había gente. Así que hablemos de ellos.

Cuerpo ibérico

Empecemos con los íberos, que es el nombre que dieron los geógrafos griegos a los habitantes de la costa mediterránea peninsular y que hemos mantenido hasta hoy. Estos íberos habitaban desde los Pirineos hasta Gibraltar y en el suroeste peninsular. Pero cuando hablamos de los íberos, debemos tener en cuenta que estamos agrupando a decenas de pueblos, y que estos no eran un grupo homogéneo aunque tuvieran bastantes parecidos en sus costumbres. Esta gente recibió influjos de los modelos orientales, muy evidentes si nos fijamos en el arte. Pero también tenían sus formas propias de entenderse a sí mismos, sus cuerpos y sus sexualidades.

Cuando nos fijamos en el arte íbero, un motivo que aparece muy representado es el de la pareja matrimonial, siempre un hombre y una mujer. Parece que por fin se ha asentado esa idea de la familia que empezó a asomar en la Edad del Bronce. Encontramos también escenas de ritos nupciales, con grandes procesiones y, en general, todo parece apuntar a uniones sexuales, sociales y afectivas monógamas y de larga duración. La abundancia de representaciones del matrimonio además sugiere el valor que se le daba. El

matrimonio era tan importante como medio de alianza política, y como forma de establecer un linaje, que tiene todo un ceremonial a su alrededor, no fuera a ser que alguien se lo perdiese o se olvidase. «Tienes que casarte, si no, qué va a ser de ti». El matrimonio, además, parece asociado con el rito de paso a la edad adulta, un momento vital que va acompañado de cierto valor y ceremonias concretas. El matrimonio aparece simbolizado entre otras cosas por el cambio de peinado. Se cortan las trenzas de la juventud, que llevan niños y niñas, y, en el matrimonio, se realiza una tonsura (un rapado de la cabeza similar al que llevan los frailes) y se adoptan otras prendas de ropa, como el velo para las mujeres[85]. En este sentido, el matrimonio parece formularse como un paso importante para llegar a ser adulto, con lo que cualquier deseo que se escapase de lo hetero tendría que convertirse en algo extramarital. También podría ser el típico que renuncia a casarse y es la comidilla del pueblo, claro, pero este es un mundo inaccesible desde la evidencia arqueológica, que lo que nos presenta es sobre todo los rituales que estaban reconocidos socialmente.

Muchos de estos rituales los conocemos gracias a los exvotos, figuras humanas hechas en bronce, piedra o terracota que se depositaban en templos y otros santuarios como una ofrenda a la divinidad, sobre todo en momentos en los que se le pedía algo. Por ejemplo, una sanación, o ayuda con un momento vital que estaba por llegar, como podía ser el paso a la etapa adulta, un parto o un matrimonio. Estas figuras adoptan unas poses y representaciones estandarizadas, aunque muchísimo menos genéricas que los Funko Pop de hoy en día. Encontramos exvotos de mujeres, de hombres, orando, con ofrendas o montando a caballo, vestidos, desnudos… Cada pose tendría un rito y una petición concreta asociada. Y en los exvotos desnudos, los rasgos sexuales están tremendamente exagerados: el pene, en el caso de los masculinos, y los pechos y la vulva, en el caso de las figuras femeninas.

Pero hay unos exvotos en los que me quiero detener: aquellos que los arqueólogos llamaron *andróginos* o *hermafroditas*.

Algunos arqueólogos notaron que, de entre los muchos exvotos íberos encontrados, almacenados en museos arqueológicos como el de Murcia, algunos parecían tener rasgos mixtos, identificables como pechos y pene, ambos exagerados. No eran raros ni defectos

de manufactura, sobre todo si tenemos en cuenta su relativa frecuencia. Que esta representación tan estandarizada aparezca en lugares religiosos no es casual, y recuerda a esos cuerpos divinos del arte rupestre de los que ya hemos hablado, en los que la combinación de caracteres puede apelar a una idea de acercamiento o de cruce de los límites entre sexos (y entre los géneros asociados). Cuando se estudiaron las posturas en las que aparecen los distintos exvotos, se veía también que, mientras que los llamados *andróginos* estaban ausentes o eran extremadamente raros en algunas posturas, en otras podían llegar a ser más del 10 % de toda la muestra **[86]**. Es decir, la androginia estaba asociada a ciertos rituales concretos, tal vez vinculados con la muerte, la reproducción o simplemente con el paso de la niñez a la edad adulta.

En estos ritos, los participantes adoptarían, momentáneamente, una identidad que combinaba ambos polos del espectro. Por entendernos, pero no por hacerlo equivalente, podríamos llamarlo una *identidad no binaria*, asociada a momentos rituales de contacto con la divinidad, lo que en antropología también se ha llamado *travestismo ritual*. En estos rituales, la androginia o el travestismo podían tener una función para simbolizar el cambio y el paso, antes de volver a la vida regular.

Desde luego, no sería la primera cultura en hacer uso del travestismo en ritos de paso, con cortes de pelo, barbas postizas o el uso de ropa para simbolizar una inversión momentánea que permite llegar al otro lado, pasar de niño a adulto, o del mundo civil al militar. Tenemos ejemplos de este travestismo ritual tanto de hombres como de mujeres en culturas aún hoy vivas, como el ritual del *naven* entre los iatmul de Papúa Nueva Guinea, donde hombres y mujeres se travisten y realizan una serie de danzas con las que se convierten en el otro género, o incluso en personas concretas del sexo opuesto. Las participantes de este ritual dicen «entonces era un hombre», es decir, describen el momento no como «vestirse de» sino como «ser» **[87]**.

Incluso si nos limitamos al Mediterráneo en la Antigüedad, encontramos otro ejemplo bien documentado en el mundo griego con la *ekdusia*, un ritual en el que los jóvenes cretenses de Festos debían vestirse de mujeres antes de convertirse en ciudadanos. Este ritual se hacía en conmemoración de la historia de Galatea. Su

marido quería un hijo, pero Galatea dio a luz a una hija. Para evitar su enfado, y aconsejada por los dioses, la crio como un hijo, llamándola Leucipo. Pero llegó la pubertad y, temiendo que se descubriese el engaño, Galatea huyó con su hijo al santuario de Leto, a quien suplicó ayuda. Conmovida, la diosa transformó el sexo de Leucipo [88] para que viviese de acuerdo con esa asignación de género y su padre no descubriese lo ocurrido. Y todo este desorden de sexos y géneros no era un motivo de alarma, sino el centro de una celebración para todo el pueblo, el centro de un rito para marcar el paso a la vida adulta y ciudadana.

Volviendo a los íberos, podría ser que estos rituales implicasen cierto travestismo, como el que vemos reflejado en algunos exvotos, pero es imposible saberlo. Lo que parece es que estos exvotos mixtos reflejaban no tanto un cruce de fronteras (un «convertirse en el opuesto») como su emborronamiento. Vemos en otros exvotos figuras de sexo femenino y de sexo masculino que aparecen en las mismas posturas, con los mismos objetos y, aunque están desnudas (si no, no podríamos ver esos marcadores de sexo), visten con el mismo velo en la cabeza [89]. Estos cuerpos mixtos serían no tanto la representación de divinidades o de cuerpos intersex como una aproximación simbólica de lo masculino y lo femenino [90] que tendría lugar en algunos de estos rituales.

La existencia de estos rituales no nos debe llevar a pensar, necesariamente, en una mayor flexibilidad en las normas y los códigos del género en el mundo íbero. Los ritos de paso son momentos que están fuera de la normalidad y que actúan para estabilizar la norma social. Incluso cuando en ese rito de paso se hagan cosas que a lo mejor van en contra del orden cotidiano, como pueda ser el travestismo, es precisamente ese carácter «extraordinario» el que permite colocarlo como algo fuera de lo común, un paso antes de restaurar el orden de la vida cotidiana. Piensa en las despedidas de soltero hoy en día. Uno de los contextos más heterosexuales que podemos echarnos a la cara, pero es normal que al novio se le vista con ropa femenina o se le maquille antes de la boda. Es el hecho de que sea un rito extraordinario lo que permite jugar con esos códigos normalmente prohibidos por la masculinidad, pero en un entorno controlado. Con la evidencia actual es difícil saber qué espacio tendría el travestismo o el cruce

de fronteras entre géneros en el mundo íbero más allá de estos espacios religiosos y entornos rituales.

Así que para entender el género y su variedad en el mundo íbero hay que fijarse en otras cosas.

Señoras espadas

En 1971, el arqueólogo Francisco Presedo encontró en la necrópolis de la antigua Basti una señora escultura. O mejor, una escultura de una señora. Policromada, adornada con joyas, hecha de un solo bloque de caliza y sentada en un trono, en cuyo lateral había un hueco donde colocaron los restos cremados de una persona. Fue pronto bautizada como la dama de Baza, una joya del arte íbero. Junto a ella se encontraron armas. Muchas armas. Falcatas, lanzas arrojadizas, espadas, puñales y escudos. Tantas armas que parecía evidente la conclusión a la que llegarían los arqueólogos: que esta era la tumba de un gran guerrero cuyos restos habían depositado dentro de la señora (¿cómo va a tener armas una mujer?). Unos años después, se concluyó que los restos eran de un esqueleto femenino. Y entonces llegaron otras cuestiones: que se trataba de una sacerdotisa o una reina. Las armas serían entonces un marcador de estatus ante una persona excepcional. Quedaba en duda que pudiera haber tomado las armas ella misma. Al fin y al cabo, lo que se sabía del mundo íbero era bastante claro: las mujeres son enterradas con utensilios textiles; los hombres, con armas. Esa es la norma en la mayor parte de las tumbas. Estas donaciones de objetos tradicionalmente masculinos serían una forma de validar su estatus a través de la masculinidad [91] .

Ahora, ¿era la dama de Baza una mujer tan excepcional que pudo desafiar todos los cánones sociales que establecían las normas de género? Sí y no. Desde luego, era una persona excepcional por el cuidado con el que se la enterró y por el hecho de que su cámara funeraria se usaba para distintos rituales en los que podían venerarla después de su muerte. Sin embargo, no son las armas las que la hacen excepcional. Poco a poco, en más necrópolis del sureste peninsular han aparecido otras mujeres con armas. Algunas enterradas también con sus hijos, otras, en solitario. Nunca son la

mayoría y sus números varían según la zona, desde las cuatro falcatas que encontramos en un total de treinta tumbas femeninas en Albacete, hasta el 23 % de mujeres con armas en Murcia [92]. Se hace raro decir que había pocas navajas en Albacete, pero es que los caminos de la deriva histórica son inescrutables.

La cosa es que estas mujeres con armas, aunque no sean mayoría, no son excepcionales. Algunos han sugerido que estas armas no eran suyas, y es cierto que los objetos que encontramos en las tumbas a menudo pertenecen al círculo social del difunto. Recordemos que los muertos no se entierran solos. Pero, ojo, este matiz rara vez se sugiere cuando encontramos hombres con armas. Estas armas eran además caras y difíciles de producir, así que ser sepultada con ellas desde luego tenía importancia. Era una forma de marcar el poder del linaje que enterraba a la difunta. En el caso de la dama de Baza, la gran cantidad de armas encontradas sugiere que eran donaciones y que, efectivamente, no las usaba ella. Pero en otros casos, cabría perfectamente ver el equipo que acompaña a estas mujeres como la panoplia de una guerrera. El equipamiento que hubiera usado en vida. También se han encontrado exvotos femeninos llevando armas, con un escudo a un lado y un cuchillo al otro [93], idénticos a otros exvotos masculinos, aunque en el caso de las mujeres a este cuchillo de repente se lo llama «puñal». Supongo que porque *puñal* suena menos amenazante. No obstante, estos exvotos están asociados a rituales más que a una escena cotidiana. ¿Podríamos hablar en algunos casos de mujeres guerreras, o al menos con un manejo de las armas? Desde luego, y aunque en cualquiera de los casos estamos funcionando con propuestas y teorías, no parece descabellado proponerlo.

También encontramos el caso opuesto: individuos masculinos enterrados con objetos asociados al trabajo textil, algo normalmente visto como femenino. Aunque nunca son mayoría, los números varían, y en algunas necrópolis nos encontramos los mismos números ya sugeridos para las mujeres con armas. Por ejemplo, en El Cigarralejo (Murcia), son solo siete los hombres con fusayolas (un peso que se coloca en la base del huso y que permite hilar), tres de ellos, además, con utensilios de tejer que solo se ven en tumbas de mujeres [94]. ¿Podemos hablar de hombres tejedores? En su caso, misteriosamente, la gente no se escandaliza tanto como con las

mujeres guerreras. ¿Podemos hablar de hombres «feminizados» por su labor? También, al menos a ojos de los estereotipos que los arqueólogos vemos en estas tumbas. Pero la presencia de hombres «feminizados» y mujeres «masculinizadas», de acuerdo a los estereotipos y patrones generales de la sociedad, no tiene por qué ir asociada a una transición social o a una identidad, claro. Las fusayolas y los instrumentos textiles aparecen en proporciones más equiparables entre hombres y mujeres en otras necrópolis, como por ejemplo en Coimbra del Barranco Ancho (Murcia[95]). Parece probable que, dependiendo de las circunstancias geográficas, sociales y económicas, las actividades se repartiesen de forma distinta, y en torno a ellas surgiesen distintos valores y estereotipos más localizados. Es decir, que hubiera pueblos donde todo el mundo tejía y dedicarse a ello no suponía nada, y pueblos donde tejer era algo más propio de las mujeres y los «hombres» que se dedicasen a esa actividad… pues a lo mejor eran vistos como los raritos del pueblo que hacían algo propio de mujeres, aunque eso no se correspondiese con una identidad.

Esto no es una cosa extraordinaria. De unos siglos antes de que podamos hablar de íberos, en ese cruce entre la Edad del Bronce y la del Hierro, se han encontrado otros ejemplos de arte prehistórico que hablan de una fluidez en el sistema sexo/género. Recientemente, en la necrópolis de final de la Edad del Bronce de Las Capellanías (Huelva) se desenterró una estela funeraria que desafiaba la idea de binarismo. En estas estelas se representaban figuras humanas acompañadas a veces de rasgos que se interpretaron como masculinos o femeninos (espadas en el primer caso, diademas en el segundo). Más allá del estereotipo, parecía verdad que estas dos formas estaban separadas y que en algunos casos junto a las espadas aparecían representados genitales masculinos, y junto a las diademas, genitales femeninos. Pero en 2023 se encontró una estela con ambos rasgos, el tocado femenino y la espada guerrera, junto con genitales masculinos[96], algo que nos lleva a plantear dos opciones: o bien se trata de una identidad que combinaba lo masculino y lo femenino, una no binaria, o en este mundo podías escapar del mandato del género, más allá de categorías específicas.

Por supuesto, sin textos no podemos saber cómo recibía la

sociedad que un cuerpo masculino hiciese labores normalmente femeninas y a la inversa. Lo que parece claro es que no podemos ver la sociedad íbera como perfectamente cortada en dos formas de ser, vivir y expresarse. Así que, si vamos a decir que estas espadas que nos encontramos en tumbas femeninas eran donaciones simplemente para marcar estatus, deberíamos dejar de verlas como algo con un valor masculino y dejar de gritar «¡hombre!» cada vez que encontramos una. Y aunque no tenemos menciones de mujeres guerreras íberas en las fuentes (que son escasas y de unos tres siglos después), no debemos cerrarnos a la opción. Necesitamos nuevos estudios que busquen señales de uso de estas armas, o heridas que demuestren una práctica guerrera y nos ayuden a deshacernos de estas suposiciones que arrastramos, de quién puede usar un objeto y quién no. Como si una mano femenina se fuese a disolver al agarrar el pomo de una espada o una masculina al tomar una fusayola para empezar a hilar.

Volviendo a la dama de Baza, su carácter nos revela la importancia que *algunas* mujeres podían alcanzar en la sociedad íbera. Estas eran mujeres de linajes aristocráticos que tenían una posición dentro de una familia ya de por sí importante. Un enterramiento como el de la dama legitimaba el linaje a través de una figura femenina[97]. Tras la muerte, esta joven pasó a estar asociada con el mundo guerrero. Sin embargo, su expresión de género sigue siendo marcadamente femenina, visible en las facciones y el vestido de la dama. No parece «masculinizada» más que por los objetos que la acompañan. Y recordemos que leer las armas como únicamente masculinas tiene que hacerse en el contexto de ver lo que es habitual en una sociedad concreta. Es difícil decir con seguridad por qué surgió esa asociación entre la dama y las armas, si fue por alguna habilidad guerrera o de líder, o si ese culto de donar armas surgió tiempo después de su muerte. Pero por méritos propios o de su sociedad, la dama de Baza revela hasta qué punto asignar género a objetos sueltos, sin observar el contexto, suele salir mal.

El escandaloso *Otro* sexual

El otro grupo en el que los geógrafos griegos agruparon a los habitantes de la península es el de los celtas, que ocupaban el centro peninsular y las costas cantábrica y atlántica. Pero, aunque los celtas ocupaban la mayor parte de la península, sabemos bastante menos de ellos que de los íberos, ya que mantuvieron mucho menos contacto con el mundo fenicio y griego, y recibieron menos su influencia. Pero los pocos contactos que tuvieron…, ¡ay!, el choque de culturas que supuso para los griegos.

Este *shock* cultural entre griegos y celtas a menudo se enmarcaba en el trasunto de este libro: las cuestiones de género y sexualidad, que servían para subrayar lo diferentes que eran. Por ejemplo, Estrabón estaba sorprendido con que las mujeres cántabras, cuando daban a luz en el campo, se echaban al recién nacido a la espalda y seguían arando. Pero más le sorprendía que, nada más dar a luz, la madre se levantaba y era el padre quien se tumbaba en el lecho [98], fingiendo dolores similares a los que ella había tenido que pasar unos minutos antes. Durante este tiempo de parto fingido, la mujer cuidaba del marido, invirtiendo los papeles sexuales momentáneamente. Este ritual, conocido como la *covada*, se mantuvo en el norte de la península hasta hace no tanto, pero también se conoce en otras culturas del mundo, desde Papúa Nueva Guinea hasta América.

Pero más que el posparto masculino, era la sexualidad celta la que llamaba la atención de griegos, primero, y de romanos, después. Aristóteles menciona cómo los guerreros celtas tienen en buena estima el amor entre hombres [99]. Diodoro Sículo, basándose en las descripciones de Posidonio de Apamea que se han perdido, nos aclara más cosas. Hablando de los celtas del sur de la Galia, concretamente de cerca de la zona de Marsella, menciona que los hombres prefieren yacer con su propio sexo, un comportamiento que no ven como vergonzoso [100]. A lo mejor te preguntas por qué iba a impactar este amor sexual entre hombres a un señor griego que tenía la vajilla llena de escenas de señores con barba con muchachos adolescentes. Precisamente por eso. Ya hemos hablado de la creación de estos estereotipos en torno a los roles sexuales y de las limitaciones estrictas que ponían algunos griegos a ese deseo hacia el cuerpo masculino. Era la falta de ese tabú entre los celtas lo que llamaba la atención, la aparente falta de una jerarquía en el

sexo. Esta falta de tabúes, además, se acompaña de una mención a una sexualidad desenfrenada, como si fuera el exceso lo que les hace no tener el refinamiento y la mesura de los griegos, que, al contrario que los bárbaros, ponen *orden* y límites sobre el *eros*. Mucho más civilizado lo de obsesionarte con qué entra en qué sitio y perseguir adolescentes, dónde va a parar.

Por supuesto, estos autores griegos de entre los siglos V y I a. C., que escriben de los celtas a través de testimonios secundarios, no hablaban de amor entre mujeres, algo que a lo mejor no era accesible para ellos y que, desde luego, no era de su interés.

Estas evidencias, claro, no nos hablan tantísimo de la sexualidad celta, sino de cómo se veía a través de los ojos de un griego, por lo que es difícil descifrar qué se estaba describiendo exactamente. Algunos autores han sugerido que esto de «yacer envuelto en pieles con otros hombres» que menciona Diodoro Sículo, y que parece sacado de un *fanfic* erótico, puede referirse a algún rito entre los guerreros celtas para fortalecer sus lazos durante periodos en los que se aislaban de las mujeres[101]. Pero fuera algo puntual, una fase o un rito de paso que debía transitar todo joven guerrero celta, o algo a largo plazo, lo que llamaba la atención era esa ausencia de jerarquías. Algo que el propio Estrabón confirma y relaciona con el carácter belicoso de los jóvenes celtas[102].

El otro problema de estas fuentes está en que hacen una etnografía de los celtas como grupo único. Es de esperar que hubiera diferencias entre los celtas de una región u otra, como las vemos en sus asentamientos o su cultura material, o como las había entre las distintas ciudades Estado griegas. Estas descripciones sexuales parecen referirse a los celtas del sur de la Galia, con quienes los griegos tuvieron más contacto a través del puerto de Massalia (Marsella), así que no sería raro pensar que algunos grupos al otro lado de los Pirineos tuvieran actitudes semejantes. ¿Por qué no puede haber un maricón en Numancia? Pues eso…

Sin embargo, este modelo de sexualidad celta no es estático. La conquista romana de la península afectará a la supervivencia de sus costumbres, aunque aún más lo hará la romanización progresiva, sobre todo cuando toda la península termine de ser conquistada por Roma (¿toda? Sí, aquí no hay pueblecito galo). La cultura romana se extendió en lo que llamamos *romanización*, pero fue adoptada

en distintos grados. Muchas zonas de la cornisa cantábrica desarrollaron una cultura en la que numerosos elementos celtas aún pervivían, como la ya comentada covada. Por eso es importante entender el poso al que llegan nuevas influencias culturales y grupos, porque, aunque los romanos llegaron y trajeron sus cultos, sus lenguas, sus leyes…, durante mucho tiempo la mayor parte de habitantes de la península siguieron siendo extranjeros en su propia tierra: celtas, celtíberos o íberos bajo el Imperio romano. Al menos hasta el Edicto de Caracalla (en el año 212 d. C.), que hizo de todos los habitantes libres del Imperio ciudadanos romanos. Y aun así la romanización no fue un borrado de todo lo que había antes.

Y dicho esto, hablemos de los romanos.

5
Hispania aversa

En Valencia, en la calle Barchilla, se encuentra hoy un arco que une la catedral y el palacio arzobispal. Quien lo visite podrá encontrar en el lateral una piedra con la siguiente inscripción:

M • AQVILIO / AQVILINO / AN • XXXXVI / L • PORCIUS / SEVERUS / AMICO • OPTIMO

Se trata de un epigrama funerario del siglo II que acabó en la catedral por esa vieja costumbre de reutilizar materiales (la piedra es muy cara). Esta es una inscripción funeraria que Aquilo Aquilino dedica a Porcio Severo, cuya relación se describe como de «amiguísimos» o «amigos óptimos». Y así es como algunos estudiosos han descrito esta relación, casi como una versión antigua del concepto moderno de BFF (*best friends forever* o 'mejores amigos para siempre'). La inscripción fue gravemente dañada, puede que por el uso de la piedra como una barchilla (unidad de medida) en la Edad Media o porque, cuando se construyó el arco en el siglo XVIII, eso de *amico optimo* se leyó como prueba de una relación sodomita, que no podía encontrarse en el muro de la catedral. Sin embargo, lo que ignoraba la Iglesia del siglo XVIII era que la fórmula *amico optimo* era bastante frecuente en estas inscripciones, y más que una relación sexual, solía mostrar una relación de dependencia y protección de un patrón hacia un cliente **[103]**, alianzas políticas o, simplemente, amistad. El Arzobispado del siglo XVIII leyó que eran muy buenos amigos y asumió su homosexualidad, lo contrario que nos pasa ahora.

Si hay una cultura antigua que se considera fundacional para el Estado español, esa es la romana. Roma nos legó su lengua, su sistema de derecho, sus monumentos. Y en el tiempo que Roma

conquistó y controló la península también trajo una norma sexual y unos modelos para vivir el deseo y el cuerpo. En la mente de muchos, Roma es violencia y sexo, desde las orgías hasta las competiciones sexuales que Mesalina hacía con prostitutas. Estas son historias que se han repetido hasta la saciedad en películas y series, aun cuando su veracidad histórica sea más que cuestionable[104]. En esa dualidad entre poder y decadencia, los mitos de Roma siguen pesando sobre nuestro imaginario, donde lo sórdido tiende a ocupar más lugar que lo real. Y sin embargo, la realidad del mundo sexual romano dista bastante de lo que un español moderno llamaría un legado cultural que reivindicar.

Roma tomó muchos elementos del mundo griego, pero tampoco podemos resumir lo que ya hemos hablado de la sensualidad griega y pintar con brocha gorda. A su vez, debemos tener en cuenta que los modelos de vida romanos, incluyendo los de género y sexualidad, se extendieron sobre una superficie enorme en la que se desarrollaron formas regionales de *romanidad*. La conquista romana de la península fue lenta —duró más de dos siglos— y el poso cultural con el que se toparon fue enormemente variado, incluso si lo resumimos en «zona íbera» y «zona celta». Algunas costumbres, incluso en materia sexual, sobrevivieron al embate de la romanización o fueron resignificadas. Por ejemplo, incluso en el siglo IV d. C., el obispo Eusebio de Cesarea habla de los celtas de la Galia (los que aún eran paganos) como aquellos que forman «uniones innaturales»[105], sugiriendo que no fue hasta la cristianización cuando el homoerotismo celta sufrió una persecución más activa.

Así, aunque hablemos de Roma, tenemos que prestar aún más atención a los sabores locales de lo romano y las huellas que encontramos de todo ello en la península.

La virilidad romana

Hace no tanto se extendió una moda en TikTok en la que chicas jóvenes preguntaban a sus parejas (todos ellos hombres) cada cuánto pensaban en el Imperio romano. Para sorpresa de muchas, resulta que esos jóvenes pensaban en el Imperio romano varias

veces por semana, o incluso varias veces al día. Esto dice mucho sobre cómo hemos construido Roma desde Occidente y cómo hemos querido emularla siglos después. Pero eso es materia para otro libro. Sin embargo, no es casual que esta idea de Roma apelase sobre todo a hombres. Películas como *Gladiator* (2000), series como *Yo, Claudio* (1976) o *Espartaco: sangre y arena* (2010-2013) se centraban en el gladiador, el emperador y el centurión como únicos arquetipos de una sociedad que era tremendamente compleja. Esto tiene una fácil explicación, más allá del peso que Roma juega hoy en ciertos idearios políticos e ideas de masculinidad, y es que la Roma en la que se han basado es la que presentan un puñado de historiadores, como Dion Casio o Suetonio, que escriben de otros hombres, los emperadores, y que se centran en una historia moralista, una que habla de buenos y malos hombres, siendo los primeros los que cumplen con todos los valores de la virtud (*virtus*) romana. La palabra *virtud*, de hecho, viene de *vir*, el término latino para 'varón'. Porque la romana era una sociedad patriarcal donde la potestad del hombre libre y ciudadano tenía pocos límites.

¿Recuerdas todo lo que he comentado sobre la sexualidad en el mundo griego? Pues podríamos decir que los romanos «parecido, pero peor». En la Antigua Roma, la ansiedad social con respecto a la posición sexual cobraba la misma importancia, si no más, que en la Atenas clásica. La excepción era que el modelo erótico de *erómenos* y *erastés*, entendido como una relación entre ciudadanos, pero mediada por la diferencia de edad y la ausencia de una barba completa, no se encuentra en la Antigua Roma. La máxima romana, dicho rápido y mal, era que mientras te mantuvieras apartado de mujeres casadas, viudas, doncellas y de otros hombres nacidos libres, tú fornicaras con quien te diera la gana[106]. La inclusión de mujeres libres, pero doncellas, y de las casadas se debe a que se consideraban bajo la *potestas* de otro hombre. En definitiva, el sexo era poder, más que una relación entre dos cuerpos o dos géneros.

Esto tenía alguna norma más, claro. La primera era que esta libertad de «amar» lo que quieras que decía Plauto se aplicaba a los hombres libres y ciudadanos. Al buen *vir* romano. La segunda es la misma que entre los helenos: que se mantuviera la jerarquía social en el acto sexual, siendo el ciudadano quien tomaba el papel activo. El ciudadano tenía libertad y potestad sobre su cuerpo, por lo que

era libre de obtener placer como quisiese, pero dejar que usasen su cuerpo sería un daño a esa misma libertad y potestad, reflejo de la falta de *virtus* o virtud. Es decir, de una actitud servil y no ciudadana. Esta ansiedad, de nuevo, poco tenía que ver con el género del objeto de deseo, sino con las prácticas. Los actos sexuales que dañaban la *virtus* incluían ser sodomizado por otro hombre, pero también practicar sexo oral a una mujer, fuera tu esposa o una esclava. Un muy mal momento para ser mujer. Marcial, el poeta nacido en Bilbilis (Calatayud), así de claro lo deja en su ataque contra Coracino, a quien llama *cinaedus* ('maricón pasivo') y *cunnilingum* ('comecoños')[107]. Cuando se quiere insultar o menoscabar la reputación de otro ciudadano, todas estas prácticas consideradas de gran bajeza moral quedan metidas en el mismo saco, dan igual los genitales o el género de la persona con la que se está compartiendo el lecho. De nuevo, no podemos hablar de aceptación, ni de rechazo, ni siquiera de reconocimiento de la homosexualidad en ninguno de estos modelos.

Por supuesto, se entendía que había ciertas preferencias, y que las preferencias de uno podían llevarle peligrosamente cerca de las transgresiones. Por ejemplo, el emperador Adriano, nacido en Hispalis (Sevilla), se ha convertido hoy en día en el mayor referente de amor homoerótico en el mundo romano. Emperador durante el momento de máxima expansión del Imperio, muchos tal vez conozcan su pasión por el joven Antinoo, un muchacho de Bitinia que era unos treinta y cinco años más joven que el emperador y que se convirtió pronto en su favorito. Las diferencias de edad estaban a la orden del día en esa época, independientemente del género, si no, decídselo a Claudio y Mesalina, que se llevaban también treinta y cinco. De por sí, esta relación sexual con un extranjero no habría sido un problema para la mentalidad romana. Pero el modelo de amor que perseguía Adriano se asemejaba demasiado al griego, un modelo que iba más allá de la satisfacción sexual y buscaba en el joven alguien a quien formar y con quien desarrollar un vínculo profundo, lo que algunas fuentes de la época consideraban excesivo.

Antinoo murió, según unas fuentes, por accidente; según otras, terminó con su propia vida para huir del emperador. Sinceramente, nunca he entendido el apego que tienen hoy muchos hombres del colectivo a romantizar esta historia, como si fuera de amor,

omitiendo las violencias y los abusos que estaban a la orden del día en el mundo romano.

Pero incluso los motivos de su suicidio están poco claros, y fue la respuesta del emperador lo que causó que más de un autor levantase alguna crítica contra Adriano. Tras la muerte de Antinoo, Adriano pidió que se deificase al joven, al que, se nos dice, «lloró como una mujer»[108]. Es ese apego sentimentaloide, esa muestra de emociones impropia de los valores de masculinidad romanos, lo que hace que esta relación sea vista con ojo crítico por los autores romanos de la *Historia augusta*. De Adriano se entendía que tenía una inclinación a la voluptuosidad, y que Antinoo no fue el único de su séquito al que dedicó versos. Pero en ningún momento se dice que hubiera cruzado los límites por amar a otro hombre. El límite difuso estaba en la complejidad de Adriano, que tantas virtudes masculinas encarnaba como buen guerrero y buen líder, pero a su vez se había mostrado débil por llorar la pérdida de un amor que, de por sí, había sido demasiado intenso y se había acercado demasiado a la influencia del mundo griego. Para Roma, lo griego, sobre todo en temas referidos a las emociones, al cuerpo y al sexo, se presentaba a menudo como feminizado, más dado al lujo y a ser blando. Y, sin embargo, toda familia romana que se preciase tenía un tutor griego para educar a sus hijos.



Mosaico de Ganímedes en la casa palacio de la condesa de Lebrija (Sevilla).

Una prueba de cómo el amor aceptable y el criticable no eran cuestión de género en el mundo romano nos la dan los numerosos mosaicos de los amores de Zeus (Júpiter para los romanos) que encontramos en la península ibérica, y concretamente en la Bética, la zona más densamente poblada de la Hispania romana. En este motivo artístico se muestra al dios del cielo con varios de sus amantes. Júpiter/Zeus era el máximo dios del panteón romano y, como quizá sepas, un dios al que le gustaba explorar sus opciones sexuales transformado en distintos animales o elementos (por ejemplo, en lluvia dorada). Ya hemos hablado de cómo llegó a transformarse en mujer para seducir a la bella Calisto. Sin duda, representar todos los amores de Zeus en un mosaico sería tarea difícil, o necesitaría una habitación enorme. Por eso siempre aparecen solo algunas historias, que son las preferidas de quien encarga el mosaico. La ninfa Europa a lomos de un toro (es Zeus), o Leda jugando con un cisne (es Zeus), o Antíope bailando con un sátiro (es Zeus) son solo algunos de los que suelen aparecer.

Y entre los amores de Zeus que se repiten está el de un joven siendo llevado al cielo por un águila (es Zeus). Este es el héroe troyano Ganímedes, que Zeus/Júpiter eleva al Olimpo para convertirle en su amante y en el copero de los dioses. Los amantes de Zeus suelen, además, mostrarse muy erotizados, de espaldas o entregados ya al dios, más que en el momento de ser raptados o engañados**[109]**. El género —si se trata de Europa o de Ganímedes— parece importar poco. Estos mosaicos, tan típicos de la zona bética, decoran partes de la casa hechas para ser vistas y recibir visitas, como el *triclinium*. En Itálica (Sevilla), encontramos un Ganímedes en el momento del rapto dando la bienvenida al visitante en un mosaico que reza «salve»**[110]**. Tener un mosaico con un hombre adulto a punto de ser tomado sexualmente para recibir a un invitado tiene unos claros tintes homoeróticos hoy. Sin embargo, en el mundo romano, esta preferencia por el eroticismo masculino en los motivos mitológicos era el reflejo de unas preferencias más personales, más que el reconocimiento de una identidad como tal.

Esto no significa que Roma fuese un paraíso de la libertad

sexual, ni que todo valiese. La práctica pasiva de un ciudadano no era solo condenada moralmente, también lo llevaba a ser considerado *infame*. La infamia no era moco de pavo en la antigua Roma, era la pérdida de los privilegios legales y sociales del ciudadano, un estado que te condenaba a la marginalidad. También algunas leyes, como la *Lex Scantinia*, servían para marcar estos límites de la sexualidad aceptable. La *Lex Scantinia*, concretamente, penaba el estupro, es decir, la sodomización de menores que habían nacido libres. Sin embargo, no hemos conservado el texto de la ley, solo la conocemos por referencias secundarias. Estas sugieren que otros comportamientos como el adulterio o la práctica pasiva por parte de un ciudadano adulto romano también podrían estar incluidos. No sería rara la aparición de una ley moral que no se aplica, pero es más probable que, de condenar algo legalmente, fuese la violación de un ciudadano o la prostitución masculina. Hemos de tener en cuenta, por otro lado, que en la Antigua Roma el concepto de *violación* solo se aplicaría a hombres libres y a mujeres que estaban bajo la potestad de otro hombre (fuera esposo o familiar). Es decir, no se entendía que pudieran violarte tu amo o tu esposo.

En este sentido, la esclavitud y la prostitución cumplían un papel relevante en la sociedad romana al permitir dar rienda suelta al deseo, a la vez que se limitaban determinadas prácticas a los márgenes sociales. El esclavo, como propiedad de su amo, era contemplado como poco más que un objeto y, además de las labores que desempeñase en su día a día, podía ser víctima de la violencia sexual del *dominus*. Por su parte, los trabajadores sexuales, hombres y mujeres, podían caer en lo mismo. Algunos trabajadores sexuales, esclavos, eran puestos en esa posición por sus amos, mientras otros, hombres y mujeres libres, llegaban a la prostitución por distintas circunstancias —como podían ser las deudas—, pagando el precio de convertirse en infames. Estos trabajadores sexuales atendían a clientes y clientas por igual y, aunque estaban a merced de la violencia de los clientes, algunos llegaban a mejorar su posición en el camino. El poeta bilbilitano Marcial, por ejemplo, aconseja a un amigo suyo que se prostituya, poniéndole como ejemplo cómo su amigo Telesino no podía permitirse ni una toga que le resguardase del frío, pero…

> … desde que ha empezado a interesarse por obscenos maricones *[cinaedus]*, compra plata, mesas, fincas, él solo[111].

Es a los clientes de Telesino —de quienes se intuye que acuden a un prostituto para ser penetrados— a quienes Marcial dedica sus palabras más duras. Telesino, pues, está incurriendo en algo infame, pero esta infamia no es tanta como la de sus clientes. No por recurrir a servicios sexuales, no por hacerlo con prostitutos en lugar de prostitutas, sino por lo que buscan de esos trabajadores sexuales. La palabra que usa, *cinaedus*, es la delatora, y a lo mejor te sonará mucho a una palabra que ya hemos comentado al hablar de Grecia, pues el griego *kinaidos* se convierte en el latino *cinaedus*.

Cinaedus, la negación de la hombría

Aunque no podemos hablar de homosexualidad en Roma, sí podemos hablar de aquel a quien su deseo sexual convierte en poco hombre y en un desviado, el *cinaedus*. Podemos traducirlo sin demasiados remilgos como 'mariquita' o 'maricón', términos que surgirán siglos más tarde, pero que se han utilizado para referirse a lo mismo, a la negación de la masculinidad en función del deseo sexual. Porque, aunque hoy podemos distinguir entre género y orientación sexual, esta distinción es bastante reciente y, aún en la actualidad, cuando menos, sutil. *Maricón* se sigue utilizando para insultar a los hombres gays y bisexuales, pero también para insinuar que el de delante es menos que un hombre. «No me seas maricón» si lloras, si muestras emociones o si te asustas de algo. Maricón es el que no demuestra fuerza y, por tanto, es débil, susceptible de ser ordenado o dominado por otros. En la Antigua Roma, el *cinaedus* era aquel hombre que no encarnaba esas virtudes de la hombría y aquel al que se podía acusar de afeminamiento, a menudo por ocupar en la cama la posición que correspondería a la mujer, por ser penetrado. En este sentido, el *cinaedus* no era un hombre, sino un ser entre medias. Al igual que Wittig, de forma radical, declaró que la lesbiana no es una mujer por cuanto no encaja en la categoría de mujer creada por y para el hombre heterosexual[112],

el maricón no es un hombre. O, mejor dicho, no se le deja serlo. Esta es la verdadera disidencia.

El calificativo de *cinaedus* podía aplicarse a hombres libres y a esclavos por igual, sobre todo a aquellos que se dedicaban al trabajo sexual. También se empleó para hombres que han pasado a la historia como dignos generales, como es el caso de Julio César, acusado de prostituirse para el rey de Bitinia[113]. Es, pues, la sumisión la que lleva a este calificativo. Esto no quiere decir una pérdida de agencia —no una real, al menos—. El cordobés Séneca, en sus *Cartas morales*, habla del escándalo provocado por un esclavo y su dueño. El esclavo es feminizado en público, obligado a depilarse, afeitarse e ir «engalanado como una mujer», lo cual, pese a la falta de detalle, puede querer decir desde vestir togas femeninas hasta ir perfumado o maquillado, algo que se suele recalcar en la descripción de los *cinaedus* que eran trabajadores sexuales. Pero en privado, el dueño le obliga a adoptar el papel «masculino» en el sexo. Esta ambivalencia lleva al esclavo a ser descrito como «hombre *[vir*] en la alcoba y mozo *[puer*] en el convite»[114]. Sería difícil argumentar que el dueño, por sumiso que fuera en la cama, no era quien tenía el poder sobre el esclavo. Igualmente, la humillación constante y este doblar las normas de la moralidad, por mucho que lo hicieras con tu esclavo, podía tener consecuencias fatales. El mismo Séneca nos cuenta que Hostio Cuadra —asesinado por sus esclavos después de largos abusos que incluían los sexuales— practicaba esta reversión de roles. Sorprendentemente, aun cuando legalmente el delito de matar a su amo debería haber sido castigado con la muerte de todos los esclavos del propietario, el propio emperador decidió perdonarles en este caso[115].

En este sentido, el deseo sexual también estaba muy ligado a la expresión de género y al cuerpo. Volvemos a lo que ya vimos con los griegos, un tipo de físico (y de estatus social) se equipara a un rol sexual. Marcial, otra vez, dedica una gran parte de su obra a los *cinaedus*, hablando de cómo feminizan su expresión llevando joyas, perfumándose, disfrutando más de la compañía femenina e incluso llevando colores menos varoniles, como el escarlata o el amatista[116]. Otros, aunque menos femeninos en sus expresiones,

se depilan, en parte como una forma de hacer notar a otros hombres que pueden acercarse[117]. De todas formas, pese a todos sus ataques contra los ciudadanos afeminados o que se rebajan, el propio Marcial expresa su deseo por ese tipo de físico, si bien mediado por los filtros que hacen que ese deseo sea correcto, que es en este caso el del estatus. Él desea a un esclavo afeminado, a quien describe con todo detalle. Dice que tiene que ser de Egipto, blanco de piel, con ojos que rivalicen con las estrellas y pelo largo hasta el cuello, en bucles sueltos y desordenados. Lo que tenía en mente Marcial es un perfil de *First Dates* en toda regla: «Que sea un hombre *[vir*] para todos, pero un muchacho *[puer*] para mí». Es decir, lo contrario de lo que Séneca consideraba inmoral.

Visto esto, podríamos pensar que no había relaciones entre hombres como iguales. Pero la condena moral no es igual a la prohibición. Y la prohibición tampoco indica que algo no exista, solo que es relegado a los márgenes. Cuesta un poco más encontrarlas, tal vez, pero se hacen visibles cuando miras con las gafas adecuadas.

Por ejemplo, los espacios que excavamos los arqueólogos pueden dejar trazas de la construcción del deseo al margen de las normas sociales. Las termas romanas, tan alabadas por su ingeniería, eran espacios complejos, con vestuarios, salas a distintas temperaturas y, en algunos casos, una palestra o lugar para entrenamientos y competiciones cuerpo a cuerpo. Las termas eran un edificio esencial en cualquier ciudad romana y creaban un espacio donde los límites de la virilidad se ponían a prueba. Eran espacios generalmente homosociales (segregados entre hombres y mujeres) en los que el desnudo estaba a la orden del día. Las prohibiciones constantes de que hubiera baños mixtos sugieren que algunas termas lo permitían. En las termas, el desnudo no solo podía ser sugerente por los motivos obvios, también creaba un momento en el que la condición social pasaba a ser irrelevante. No había indicadores como la *toga virilis* de un ciudadano adulto, abandonados todos en el *apodyterium* ('vestuario'). Además, el conjunto de salas y pasillos, dependiendo del tamaño de las termas, podía crear incluso espacios de privacidad. La arqueología nos sigue dando pistas de las posibilidades. En Pompeya, las termas suburbanas tenían varios frescos con escenas sexuales decorando los muros del vestuario.

Escenas de dos hombres, dos mujeres, o incluso tríos en los que un hombre está siendo dominado y es dominante a la vez. Y, aunque algunos como J. Clarke sugirieron que estas escenas eran más cómicas que una invitación[118], se encuentran imágenes muy similares en los prostíbulos, donde nunca se han interpretado como otra cosa que un anuncio de lo que puede ofrecer ese espacio.

Es más, conocemos escenas con ese mismo erotismo en los baños públicos, donde es el anonimato el que promueve el acto, lejos de la amenaza de la infamia. El héroe Apolonio de Tiro, recién naufragado en Cirenaica (Libia), fue directo a los baños para quitarse la costra de sal que debía de traer encima. Aseado, decide participar en un juego de pelota en la palestra, donde nuestro náufrago extranjero llama la atención del rey, Arquístrates. «Él vino en un barco», cantaría siglos después doña Concha Piquer. El rey insiste en pasar un rato con Apolonio, a quien considera un igual, no por su nombre o sus ropas, que desconoce, sino por su proeza atlética y su desnudez[119]. La escena acabaría con Apolonio pasando al *caldarium* ('sala caliente') con el rey, a solas, y con el primero masajeando con aceite la espalda del segundo. La historia de Apolonio sería muy famosa durante la Edad Media, aunque distintas versiones irían cambiando los tintes de lo que hizo en las termas.

Pero no eran necesarios espacios alternativos para ver relaciones entre iguales. El propio Marcial (lo siento, no nos libramos de él) nos habla de una boda celebrada entre el barbado Calístrato y el rudo Afro, dos hombres varoniles, en una ceremonia que emulaba las nupcias más normativas, fijando incluso una dote[120]. Marcial, por supuesto, lo hace para burlarse de ellos. Esta ceremonia no tenía peso legal alguno, pero nos habla, de nuevo, de esas redes de hombres que encontraban el afecto más allá de los códigos sociales, emulando y creando su propia norma. Son esos hombres los que atraen la atención de poetas como Marcial o Juvenal, que los utilizan como objetivo de sus mofas. Por supuesto, solo conocemos la realidad de estas personas vistas desde fuera, como suele ocurrir en la historia de los disidentes. Cómo se sentían los hombres que se rasuraban y buscaban el afecto de otros hombres libres, o los ciudadanos que desarrollaban una relación que iba más allá de la amistad, ha quedado perdido en el tiempo.

La figura de Marcial es interesante también en este sentido, pues pese a sus constantes burlas, luego humilla a otros que se atreven a criticar a los *cinaedus*. A Olo, un hombre casado, con hijas y endeudado hasta las cejas, que iba por ahí criticando a otros por prostituirse o por ser penetrados, le llega a decir: «¿Qué te importa lo que hagan este o aquel con su propio cuerpo?»[121]. A Dios rogando y con el mazo dando, Marcial. Parece que el poeta solo permite la crítica cuando viene de alguien más cercano a la realidad criticada, alguien que participe de esos deseos hacia el cuerpo masculino, pero que entienda muy bien los límites sociales y sexuales. Marcial, en resumidas cuentas, criticaba a los malos maricas para distinguirse de ellos. También confiesa su confusión cuando Sabidio, otro ciudadano, le confiesa su amor y él es incapaz de entender por qué no puede devolvérselo[122]. La respuesta es simple: no puede devolvérselo porque sería un amor entre iguales, entre dos hombres nacidos libres, algo que incurriría en el daño moral y haría al criticón de Marcial el objetivo de la crítica. Lejos de querer hacer aquí un perfil psicológico a alguien que lleva criando malvas mil novecientos años, esta ambivalencia puede entenderse en una persona que, pese a construir su deseo de acuerdo a la norma romana, o precisamente por ello, conocía bien los límites y trataba de dar sentido a la fina línea que separaba lo aceptable de lo condenable. Y como es normal, podía tener momentos de duda con respecto a la razón de ser de los límites que esa norma imponía.

Tribadas, penetradoras y mujeres que eran hombres

El amor entre mujeres ha confundido a los hombres durante milenios, sobre todo cuando el hombre se ha colocado a sí mismo en el centro de la sociedad y en lo más alto. La confusión viene desde el rechazo a los hombres (resuelto en la mente masculina con un conveniente «eso es porque todavía no ha probado…») hasta la pura performatividad del acto, por la que el sexo se reduce a la penetración y, por tanto, faltaría un componente *esencial* en esas

noches… de amor. Algo parecido ocurría en la Antigua Roma, en la que, como ya hemos visto, el sexo era un acto de jerarquización, de una parte activa (penetradora) a una parte pasiva (penetrada). Por supuesto, nuestro conocimiento de mujeres que deseaban a otras mujeres en la Antigua Roma viene a menudo con un intermediario: el autor masculino, que muestra esa misma confusión.

Por un lado, nos encontramos con las mujeres que, efectivamente, adoptan ese rol «masculino» de la penetración. Así, nuestro querido Marcial nos habla de Basa, una mujer que rechaza a los hombres y se rodea solo de mujeres, un enigma que confunde al poeta hasta que descubre la verdad: que Basa tiene un clítoris tan grande que puede penetrar a otras mujeres. Con ese clítoris penetrador, consigue «que donde no hay un hombre haya adulterio»[123], porque en la mente romana el sexo solo era tal cuando había penetración. Más allá de la posibilidad de una realidad intersex como pueda ser la intersexualidad 46 XX, algunos autores han interpretado que este texto contiene una alusión velada a un dildo[124], artilugio que existía en la época romana, normalmente hecho de cuero. También pudiera ser que este clítoris penetrador fuese el producto de la confusión masculina con el clítoris. No sería nada nuevo.

Esto nos habla de un reconocimiento entre los romanos de la variedad genital, aunque solo fuera para dar explicación a ese insondable misterio: «¿Pero cómo vas a follar sin meter algo en un agujero?». La adopción de un papel penetrador por una mujer, por otra parte, lleva a que se las considere como masculinizadas, negando su condición femenina, independientemente de si usan sus talentos con otras mujeres o con hombres. Séneca, por ejemplo, argumenta que las mujeres, destinadas por naturaleza a la pasividad del acto, han discurrido una forma de penetrar a los hombres (por medio de dildos). Para Séneca, esta inversión del orden natural llevó a que abundaran las mujeres calvas y con dolores en los pies, algo que se creía imposible (debe de ser que Séneca nunca estuvo cerca de una mujer embarazada). Esa adopción de un papel activo llevaba a que las mujeres hubieran «perdido el privilegio de su sexo a causa de sus vicios» y, ya despojadas de su condición femenina, fueran «condenadas a sufrir las enfermedades de los hombres»[125].

Después de lo dicho, y antes de seguir, quiero tomar un segundo

para recordar que Marcial y Séneca suelen ser considerados dos de las grandes mentes del mundo antiguo.

Las prácticas entre mujeres podían llevar al escarnio de una de ellas, a quien se le negaba su condición de mujer. Como dice Patricia González, «una mujer que no pudiera ser definida como madre, esposa o amante perdía una gran parte de su identificación como tal»[126]. La adopción de prácticas más «masculinizadas» (*butch*, diríamos hoy), por otro lado, parece ser también una forma de significarse para estas mujeres al margen del orden patriarcal romano. Estas prácticas masculinizadas no se producían únicamente en la cama, Séneca habla de cómo estas mujeres beben como hombres, vomitan y pelean. Marcial nos habla de Filenis, otra penetradora de muchachas y mozos que vomita vino, hace pesas y deporte. Pero Filenis provoca una confusión aún mayor para Marcial; resulta que adora comer coños, y es ahí donde el buen poeta se hace un lío en su mentalidad de buen romano. «Que los dioses te concedan la que es tu personalidad, Filenis, que consideras varonil lamer coños»[127], le dice el de Bilbilis. Como hemos dicho, el *cunnilingus* era una práctica de sumisión, algo que va en contra de los valores varoniles que parece querer encarnar Filenis cuando penetra o vomita vino.

Es imposible desde nuestro presente catalogar a Filenis como mujer *butch* o como hombre trans. Esa negación de su feminidad y ese apelativo varonil nos llegan desde una mirada ajena. Pero Filenis nos muestra lo ligadas que estaban las categorías de género y sexualidad, o más bien de género y acto sexual, como hemos visto también con los hombres afeminados o *cinaedus*. Indudablemente, Filenis sabía cómo se leía su expresión y su performatividad cuando iba a la palestra a pelearse con hombres o bebía y vomitaba vino en exceso. Esos actos la colocaban, a ojos de Marcial y sin duda de otros hombres, fuera del espectro de la feminidad. Sin embargo, cómo se relaciona esta expresión con su identidad queda fuera de nuestro alcance.

No obstante, no solo de penetradoras vive la mente romana. El gran apelativo referido a lo que podríamos llamar lesbianas es el de *tribas* o *tribades*, proveniente de la palabra griega para ‘frotar’. Filenis es referida como tribada, pero esta palabra no hace referencia a la penetración precisamente. Así pues, el imaginario

masculino era capaz de concebir relaciones entre mujeres que no incluyeran la penetración. Y aunque en la península ibérica no hemos encontrado huellas de estos amoríos entre mujeres fuera de la mirada masculina —Marcial llamando marimacho a Filenis o a Basa, o Séneca hablando de las mujeres hombrunas—, si miramos más allá vemos a mujeres que hablaron de ellas mismas. Tenemos en Pompeya el poema de una mujer pidiéndole besos y compartir la noche a otra[128], en un amor frustrado por las normas sociales, pues debe convencer a su amada de que el amor de las mujeres es mejor que el inconstante de los hombres (dilo, tata). En otros casos, tenemos evidencia de amores que desafiaron el tiempo, como la estela funeraria de Fonteia Eleusis y Fonteia Helena, hoy en el British Museum, inmortalizadas tomándose de las manos derechas en el gesto propio de parejas matrimoniales[129]. Mujeres que pudieron crear sus propios espacios y formas de amar a otras mujeres en un mundo en el que la norma dictaba que su valía la debía definir un hombre.

De corporis medii

Recuerdo una primera cita con un chico que era neuropsicólogo. Llegado un punto, me habló sobre un neurólogo que estuvo buscando si existe el «gen gay» y las causas de ciertas orientaciones sexuales e identidades de género. Su objetivo era entender si estas se desarrollaban en la concepción (y eran algo genético), si se daban durante el embarazo o si se desarrollaban con la crianza. Yo le dije que, realmente, ninguna de esas opciones sería buena, pues todas llevaban a medicalizar a estas personas y cualquiera de ellas podría utilizarse en discursos sobre intentar «curar» o prevenir esos desarrollos fuera de la norma.

Este intento de medicalización no es ajeno a la Antigüedad. También en la Antigua Roma hubo quienes buscaron explicaciones a la desviación. Ya hemos visto cómo Séneca culpaba de la confusión de los roles sexuales a las mujeres que renunciaban a su feminidad, pero el cordobés tenía acusaciones aún mayores bajo la manga. En sus *Cuestiones naturales*, en el capítulo en el que discute teorías astronómicas, tras hablar de estrellas y cometas, acaba

disertando de cómo el conocimiento está en decadencia por culpa del lujo, que lleva a los hombres a vestirse y arreglarse como mujeres, a adoptar los colores de las prostitutas y un caminar afeminado[130]. Y es que la transgresión sexual, al formularse en la mentalidad romana obligatoriamente como una transgresión de género, puede ser acusada de cosas muchísimo peores en cualquier orden social, como ocurre hoy. Lo peor que podía hacer un hombre era acercarse a la feminidad, y lo peor que podía hacer una mujer era acercarse a la masculinidad. Esto desbarataba todo el orden social, en el que entendemos que únicamente hay dos formas de ser, y el primero debe estar necesariamente sobre la segunda. Hubo quienes buscaron otras explicaciones fisiológicas, como que Prometeo había creado a los mariquitas un pelín borracho y, por tanto, se había confundido al asignar los sexos[131], haciendo del afeminado una mujer en el cuerpo de un hombre.

La feminización de la expresión podía ser también algo impuesto, un castigo a aquel hombre que había fallado en ser hombre. Por ejemplo, Diodoro Sículo habla de cómo el legislador griego Carondas obligó a los desertores en combate a vestir prendas femeninas y pasearse por el ágora, equiparando su cobardía con lo femenino[132]. El travestismo, particularmente en el cuerpo masculino, ha sido visto en muchas sociedades patriarcales en esa fina línea entre el ridículo y la admiración, pues tanto en Grecia como en Roma el travestismo era parte del día a día en los espectáculos de teatro, donde los papeles eran interpretados por hombres con máscaras y vestidos para indicar el género del personaje.

El travestismo incluso afecta a algunos de los mayores héroes de la mitología grecolatina. Aquiles se viste de mujer para evitar ir a la guerra de Troya y Hércules es obligado a servir como esclavo a Ónfale, la reina de Lidia. Durante su servicio, Ónfale obliga al héroe a vestirse de mujer e incluso a hacer labores consideradas femeninas, como hilar y tejer. Lejos de sentirse humillado, esta especie de *power play* enamora a Hércules, que acabará casándose con la reina. Este momento de la mitología es evitado por muchos autores, mientras que otros lo pasan por encima comentando lo vergonzoso que es, porque a ojos de la sociedad, cuando Hércules se pone a hilar, se feminiza. Aunque con los hombres hilanderos de

época íbera podíamos tener dudas, ahora sí sabemos que un hombre tejiendo era un escándalo y visto como menos hombre.

Sin embargo, el motivo de Hércules travestido cobrará cierta importancia en el arte en Roma. Por ejemplo, se puso de moda para representar a Marco Antonio, para convertirlo en un «calzonazos» gobernado por una Cleopatra en hábitos masculinos. En un mosaico encontrado en Liria (Valencia) vemos al héroe barbado, vestido de mujer e hilando mientras la reina le mira, ella también travestida con la piel del león de Nemea y el garrote con el que normalmente se representa a Hércules. En esta escena, los roles tan perfectamente definidos por la sociedad romana se invierten no solo a través de las tareas, sino también a través de la actitud y el vestido, con el cuerpo femenino ataviado como masculino para dominar y el cuerpo masculino obligado a vestir prendas femeninas. Este mosaico, también hecho para que lo vieran todos los invitados que entraban al patio, ha sido interpretado como una expresión de poder de una *domina*, una viuda señora de su propia casa, que con una escena dejaba claro que allí mandaba ella y que, incluso si trataba con hombres, estaba dispuesta a quedar por encima.



Hércules, con prendas femeninas e hilando para la reina Ónfale, vestida con la piel del león de Nemea y el garrote de Hércules. Mosaico encontrado en Liria

(Valencia), hoy en el Museo Arqueológico Nacional.

Así, el cuerpo se leía y se construía sobre las expectativas de un género, como ya hemos visto con la feminización de los *cinaedus* al adoptar prendas femeninas, colores llamativos y maquillaje. Pero esto iba más allá de las prendas con las que se adornaba el cuerpo. Los propios poetas, como el marsellés Petronio, cuando describen a un *cinaedus* se centran en su cuerpo afeminado, no solo por sus arreglos, sino por su propia naturaleza y fisionomía. Recalcan sus nalgas pesadas, sus piernas delicadas o, incluso, los tratan de castrados[133]. Los rasgos corporales son una manifestación de un ser interno. Como decía Judith Butler, también el sexo, el cuerpo, es construido socialmente. Esto significa que en cada cultura y momento histórico encontramos distintas formas de entender las diferencias que hoy calificamos como biológicas e inamovibles. El cuerpo se produce socialmente cuando elegimos ejercitarlo o modificarlo, de acuerdo a unos cánones de belleza o unos sentires internos. Pero también cuando lo observamos desde fuera. Los documentos históricos están llenos de personajes a quienes, cuando toca describir como buenos hombres (en carácter), se les dan atributos corporales más masculinos. Por ejemplo, el Augusto de Prima Porta representa a Octavio como un tiparrón con armadura, alto y musculado; aun cuando el Augusto real era un hombre cuyo físico no era particularmente fuerte, de complexión delicada y bajo de estatura. Pero este era el fundador del Imperio, y como tal tenía que ser representado con una escultura de confirmación de género. Yo ya no puedo verla de otra forma cuando me topo con una de las decenas de copias que donó Mussolini y que hoy decoran varias ciudades de España, entre ellas, mi Zaragoza natal.

E, igualmente, quienes encajaban en estas disidencias sexuales también llegaban a amoldar y modificar su cuerpo para expresarlas. Ya hemos hablado de la depilación, además de los tipos de ejercicios que se hacían en la palestra para obtener un físico u otro. Si podemos fiarnos de Petronio, algunos esclavos destinados al trabajo sexual eran castrados. Tal vez el ejemplo que más ha pasado al imaginario popular es el del emperador Heliogábalo, que no solo contrajo matrimonio con su esclavo Hierocles; también, nos asegura Dion Casio, quiso ser mujer, hasta el punto de ofrecer cantidades

ingentes de dinero al médico que pudiera darle genitales femeninos[134]. Esto, por supuesto, entra perfectamente dentro del comportamiento más típico de Dion Casio, que se centra en exagerar detalles y darles un toque más sórdido para humillar a ciertas figuras históricas y, por qué no, vender más. No podemos saber si eso de querer una cirugía genital era un deseo de Heliogábalo o un detalle inventado por Dion Casio como parte de la propaganda que lanzaba contra el emperador. Pero la aparición de estos detalles nos habla de cómo Heliogábalo no se conformaba (tampoco corporalmente) a los ideales de masculinidad y de que las ideas acerca del cambio de sexo no eran ajenas a la mentalidad romana. Ya hemos visto cómo, para Séneca, uno se podía despojar de su condición masculina o femenina por medio de actos sociales. Que alguien quisiese llevar esto a cambios en el cuerpo no era tan descabellado.

En algunos casos, estos cambios ocurrían sin mediación social y de forma inesperada. Fuera de la península, Diodoro Sículo nos da a conocer el caso de dos mujeres que, tras pasar por una breve enfermedad, se habían convertido en hombres[135]. Estos casos de intersexualidad pueden ser lo que hoy conocemos como disgenesia gonadal completa 46 XY, que hace que el individuo con cromosomas XY nazca con unos genitales aparentemente femeninos, por lo que tienden a ser socializados como niñas, y el cambio puede no mostrarse hasta la edad adulta. No es un caso tan raro, veremos algunos ejemplos en suelo ibérico más adelante. En los dos casos que menciona Diodoro Sículo, la intersexualidad se resolvió reintegrando a estas personas en su nuevo sexo-género masculino, declarando que podían acceder a los espacios que antes se les habían negado.

Sin embargo, otros casos de intersexualidad daban pie a la ambigüedad desde el momento mismo del nacimiento. Entonces, la intersexualidad era resuelta de otras formas, bien operando para asignar a ese bebé al sexo que se considerase dominante, o bien sacrificándole para expiar la culpa ante los dioses, que habían enviado a aquel bebé como una señal. Debe de ser que no tenían formas más sutiles de comunicarse los dioses. Ese sacrificio no tenía que ser inmediato, y podía darse cuando la persona intersex ya era adolescente, pero la ciudad estaba bajo algún tipo de amenaza que

hacía necesario buscar un chivo expiatorio, como ocurrió durante la Segunda Guerra Púnica[136]. Plinio el Viejo cuenta en el siglo I cómo antaño estas personas eran vistas como monstruos, pero en su época eran objeto de maravilla y dedicados al trabajo sexual[137]. Esta dicotomía, entre la fetichización y el rechazo y la violencia, no es algo nuevo o que sorprenda a muchos que viven la realidad de un cuerpo y una identidad disidente. Pero el sacrificio y la explotación sexual fueron dos caras de la misma moneda de la Otredad; tres siglos después, Julio Obsecuente describe cómo los *prodigia*, esos nacimientos maravillosos de Plinio, de nuevo son sacrificados para aplacar a los dioses[138]. Recurrir a la diferencia como una forma de acusar de todos los males sociales para distraer de las verdaderas causas tampoco es algo que quedase en la Antigüedad, aunque los sacrificios que se exigen hoy no son a los dioses, sino a los denominados «valores tradicionales».

Pero, aunque los romanos tenían una forma de ver el cuerpo y el sexo bastante dicotómica, juntando cuerpo con actitudes sociales y dividiendo entre hombre y mujer, es cierto que tenían huecos para albergar esa ambigüedad. Ya hemos visto uno de ellos, la prostitución, donde particularmente los trabajadores sexuales masculinos eran vistos como menos que hombres. Pero otra vía es diametralmente opuesta: el culto y el sacerdocio. Cultos orientales como el de Cibeles y Attis tenían una relación con el género que a menudo chocaba con la mentalidad romana. El culto a Cibeles y Attis giraba en torno a la regeneración de la tierra y estaba formado por sacerdotes castrados, les *galli*[139], quienes además vestían ropas y joyas a la manera femenina.

Pese a originarse en el otro extremo del Imperio, el culto a Cibeles se instituyó en Roma y gozó de bastante popularidad en algunas zonas de Hispania. De hecho, la estatua más famosa de Cibeles hoy se encuentra en Madrid, aunque los fervientes creyentes que se unen a su alrededor gritando cánticos rituales no son castrados, me da. En la península se han encontrado varias dedicaciones a Cibeles de parte de sus sacerdotes, como le *archigallo* Publico Mystico en el museo de Mérida o las figuras de Attis encontradas en Zaragoza. Y lo interesante de estos cultos era la ambigua posición en la que colocaban al orden romano. Su popularidad es evidente por la cantidad de donaciones que

encuentran los arqueólogos y por la posición alcanzada por le *archigallo* de Roma, quien llegó a ser funcionario del Estado. Sin embargo, los ciudadanos romanos tuvieron durante un tiempo prohibida la castración, con lo que cabe la duda de si les sacerdotes castrades eran, al menos inicialmente, extranjeres.

La corporalidad de estes «hombres» sin genitales era aceptada, pero también contemplada con extrañeza y utilizada como arma contra otros hombres. Marcial describe a otros hombres como más afeminados que «los castrados de Cibeles»[140]. Sorprendentemente, pese a les sacerdotes castrades y vestides con prendas y adornos femeninos, el culto en sí y la devoción a Cibeles no son una amenaza a la masculinidad, y por las decenas de inscripciones encontradas por la península, parece que la devoción pudo estar más extendida entre los hombres[141].

Sin embargo, con la llegada del cristianismo, esta práctica ya no se verá como ambigua o extraña, sino directamente como aberrante. Ese imaginario del cuerpo ambiguo y de la mutilación será utilizado no solo para atacar el culto de Attis y Cibeles, sino los cultos paganos en general, en una imagen mucho más poderosa. Así, autores como Lactancio llamarán a les *galli* no afeminados, sino otra cosa: ni hombre ni mujer[142]. Materno, tras convertirse al cristianismo en el siglo IV, cargará también contra les *galli*, cuyo crimen al parecer va más allá de venerar al dios equivocado, pues su crítica se centra en cómo estes sacerdotes se muestran en público con orgullo, deleitándose en su cuerpo y su expresión. Después de varios ataques negando la humanidad del sujeto de su odio, nos da una pista del complejo vínculo entre cuerpo, expresión e identidad: «Niegan ser hombres y no son mujeres. Desean ser tomados como mujeres»[143]. Pero esta crítica de Materno no viene simplemente cargada de lo que podríamos llamar *prototransfobia*, también de una durísima dosis de misoginia, pues la raíz de su crítica a la divinidad es que esta busca cualquier valor femenino en el hombre y obliga a avergonzar al sexo masculino (que, recordemos, *debe* ser el superior) con ornamentos de mujeres. Es esa renuncia a la masculinidad lo que le escandaliza. De nuevo con el dichoso orden social en peligro, que es tan frágil que parece que se va a caer cuando alguien quiere salirse de la casilla que le toca.

La llegada del cristianismo cambiará no solo el orden romano, sino también el orden sexual y de género. Dicho lo cual, toca hablar de los primeros cristianos.

6
Cristo, ten piedad

Cuando pensamos en la historia del cristianismo y el homoerotismo o la disidencia de género, pensamos sin duda en represión, en la condena no ya moral, sino religiosa. La Iglesia ha validado durante siglos la idea de que ciertos actos son «contra natura», un peligro no ya para el orden social, sino para el divino. Más de un lector, si creció mínimamente rodeado del credo católico, habrá oído alguna acusación semejante, del gran pecado que es amar a otra mujer o a otro hombre. También en materia de género, la Iglesia ha asentado la idea de lo que debe hacer una mujer y lo que debe hacer un hombre, y ha condenado a quienes han querido transitar el extraño camino de una categoría a otra, fuera por temas de adaptación a una sociedad con demasiados límites o fuera algo identitario. Sin embargo, aunque esa es la historia de la Iglesia como institución, no toda la historia del cristianismo ha sido así.

Los primeros cristianos se asemejaban más a una secta que vaticinaba el fin de los días que a la religión que hoy conocemos. Jesucristo anunció su segunda venida y el juicio final, pero no tuvo a bien especificar cuándo serían. Así, los primeros cristianos consideraban que el fin del mundo era inminente, y pensar que el mundo va a acabar pronto puede desbaratar muchas cosas. Siglos después, como veremos aquí, la Iglesia determinaría que el sexo debe tener únicamente fines reproductivos y pasaría a validar a la mujer únicamente en función de las relaciones heterosexuales (casándose ya sea con un hombre mortal o con Cristo).

Sin embargo, el panorama de estos creyentes estaba en contra de una norma, de un Imperio e incluso del tiempo mismo. El apóstol Pablo, por ejemplo, animaba a los hombres y las mujeres a no casarse, ya que el tiempo era breve[144]. Casarse y tener hijos a

través de relaciones heterosexuales no se contemplaba como una obligación, sino como una distracción del mundo material frente a las relaciones espirituales. Si acaso, era una circunstancia en la que uno se encontraba, algo con lo que tocaba lidiar. El matrimonio y la unión heterosexual en el mundo romano eran vistos como un arreglo político y económico, organizado para conseguir alianzas o acumular bienes. Así, no debe extrañarnos que las primeras iglesias se posicionasen en contra del modelo familiar romano. *Iglesia*, por cierto, viene del griego *ekklesia*, el término para 'asamblea', lo cual nos deja ver un poco cómo se gestionaban estas primeras comunidades de creyentes llamadas *iglesias*. Recordemos que los primeros cristianos eran mucho menos de acumular riquezas que la Iglesia católica, a la que anda que no le gusta un brillo y un dorado.

Ya hemos hablado de cómo el modelo de herencia y familia tiene mucho que ver con cómo se ven las uniones sexuales y amorosas. Para los primeros cristianos, lo más afín a Cristo era negarse a formar una familia y tener hijos. Algunos, como los gnósticos, incluso consideraron la idea de tener hijos como algo malo, pues sería aumentar la cantidad de pecado en el mundo. Y grupos más radicales recurrieron a la castración como forma de renunciar a la reproducción y al mundo material. Ya hemos visto cómo las castraciones de algunos cultos paganos fueron escandalosas para los autores cristianos del siglo IV, pero es que el mundo cambió mucho en estos siglos.

Así, el celibato era algo celebrado, pues acercaba más a Dios. Pero también las relaciones con personas del mismo género eran vistas como espirituales, basadas en un amor idealizado y puro, que no buscaría separar a la comunidad por intereses materiales (acumular más para tus hijos y descendencia). El cristianismo supuso en un primer momento incluso una salida del orden impuesto, sobre todo para muchas mujeres, algunas de las cuales lo usaron para renunciar a sus obligaciones de ser «mujer de…», aunque no siempre les salió bien, y algunas fueron martirizadas por su conversión, como santa Tecla o santa Perpetua y su esclava Felicitas.

Los primeros siglos del cristianismo supusieron una revolución en el orden jerárquico y en las prioridades de los creyentes. Pero esta religión poco a poco quedó convertida en un aparato del poder

y en un mecanismo para regular. Incluso hoy día, la Iglesia protesta contra lo que considera malas interpretaciones de los primeros cristianos. Las primeras condenas religiosas a la unión entre personas del mismo sexo ocurrirían en la península ibérica en uno de los primeros concilios de la Iglesia, pero esta condena no llegaría a formularse realmente hasta el cuarto siglo de vida del cristianismo. Veamos qué vino antes.

Hacer hermanos

Este primer cristianismo también dio lugar a hermanamientos entre hombres con un carácter amoroso, la famosa *adelphopoiesis* (del griego 'hacer hermanos'), una unión perpetua y espiritual entre personas del mismo sexo, que se unían como un alma. Algunos santos militares de este primer cristianismo eran siempre representados como una pareja inseparable, siendo el mayor ejemplo los santos Sergio y Baco, dos soldados que fueron martirizados. Estas parejas militares y martiriales no son tan distintas del mito del Batallón Sagrado de Tebas: uniones amorosas entre hombres que hacían que fuesen más fuertes como pareja (en la guerra o en la fe) que como individuos [145]. Aunque en el caso de estos santos es difícil ver estas uniones como explícitamente sexuales, por esa extraña relación que los primeros cristianos tenían con todo lo que tuviera un carácter sexual.

El propio san Pablo no admitía que los *cinaedus* fueran a ir al reino de los cielos [146], aunque no queda claro si el término que emplea (*arsenokoítai*) se refiere a los trabajadores sexuales o a todo hombre que tuviese relaciones sexuales con otro varón [147]. Aun así, el apóstol condenará los usos «contra natura» del sexo tanto entre mujeres como entre hombres [148]. Esta condena que hace Pablo introduce ya uno de los elementos que se hará importante a medida que se desarrolle el cristianismo: la idea de que solo un tipo de acoplamiento es «natural» [149]. Pese a estos remilgos en cuanto al sexo, el ritual de hermanamiento en sí recuerda al del matrimonio, atando a ambos hermanos juntos con un cinto. También llamar a la otra persona *hermano* o *hermana* era común

para describir a la pareja[150]. Es decir, puede que en el caso de la *adelphopoiesis* estemos hablando de uniones amorosas, incluso románticas, pero no sexuales. Este homoerotismo, pero sin mariconadas, recuerda a las ansiedades que llevaba siglos provocando a los romanos y los griegos el que algo entre en otro algo, y va en línea con una herencia del mundo romano que pervivirá en el cristianismo: el sexo como algo que se hace *a alguien*, de la parte activa a la pasiva.

Ese compañero de vida, la otra mitad del alma que ha estado dividida en dos cuerpos, era una forma de construir la fe en relación con otra persona, y aunque el componente sexual puede que fuera algo que evitar, ese amor casto aparece de forma continua entre los más altos nombres de la Iglesia. Incluso san Agustín, el padre de la Iglesia a quien debemos el dudoso honor del pecado de la sodomía, que pensaba que las mujeres fueron solo creadas para concebir hijos, tuvo un amigo/hermano, una mitad de su alma en otro hombre cristiano, como luego comentaremos.

La *adelphopoiesis* se mantuvo sobre todo en la Iglesia oriental, donde el rito incluiría incluso la lectura del discurso de san Pablo acerca del amor (el típico que se oye en las bodas). Estas uniones espirituales proporcionaban una salida a hombres y mujeres obligados a un matrimonio no deseado, pero que buscaban orientar su afecto hacia alguien de su mismo sexo. Y aunque en la parte occidental de Europa parece que no fueron tan populares, siglos después, cuando el hermanamiento parezca ya olvidado, algunos hombres recurrirán a él para legitimar la unión con su amante, como fue el caso del rey Eduardo II de Inglaterra y su favorito Piers Gaveston, unos mil años después de estos primeros cristianos. Por lo que parece que la figura del hermanamiento siguió siendo conocida, por lo menos entre los que tenían cierta formación.

Mujeres viriles, mujeres santas

La conversión y la renuncia de la realidad material en favor de la espiritual también supuso, en algunos casos, el emborronamiento de las barreras del género. Como ya vimos antes, el latín *virtus*, de

donde viene nuestro concepto de *virtud*, era algo propio de los hombres, mientras que las cualidades reservadas a las mujeres libres y ciudadanas estaban limitadas al ámbito familiar, el pudor y la esfera privada. Pero en este mundo a punto de acabar, guiado por lo espiritual y en el que renunciar a la familia era algo positivo, las mujeres que destacaban no lo hacían por relegarse a sus roles tradicionales, sino todo lo contrario. El santoral cristiano de estos primeros siglos con el «d. C.» detrás está lleno de mujeres mártires que decidieron tomar un papel activo y posicionarse en contra o al margen de sus familias y del orden patriarcal en el que sus papeles parecían ya decididos. Por supuesto, que se las conozca como mártires ya da cuenta de que su historia no tiene final feliz. Pero también las hubo ascetas y célibes que murieron de formas no tan terribles. Estas mujeres adoptaron papeles activos, propios de los hombres, algo que hizo que a muchas se las apodase como *mulier virilis* o 'mujer viril'. Transgredir el género, en el sentido de los estereotipos y las limitaciones asociados a un tipo de cuerpo, llevaba a una renuncia de ser lo que uno había nacido para aspirar a un ideal unisex[151] y a la salvación, que pasaba por convertirse en hombre.

Esto, por supuesto, nace de una forma de ver el mundo completamente dividido en dos, con una de esas mitades (la masculina) entendida como superior. Pero daba a estas mujeres una vía que explorar, en la que muchas renunciaban a la condición de mujer o a los rasgos «débiles» que les hacían serlo. Por supuesto, esto venía de una cosmovisión machista hasta el extremo. Esta renuncia se acompañaba también de transformaciones, como podía ser travestirse, sobre todo si iban a hacer cosas «impropias», como viajar solas, y querían evitar peligros, pero también renunciar al sexo (manteniéndose vírgenes o convirtiéndose en célibes) e imitar a Cristo en cuerpo y mente. Esta masculinización también se llevaba a cabo transformando el cuerpo con ayunos prolongados, que provocaban amenorrea, es decir, la desaparición de la menstruación[152], que era vista como una señal de lo femenino. El Evangelio de Tomás, un Evangelio apócrifo encontrado en Egipto en 1945, muestra a Jesús diciendo que hará de María Magdalena un hombre, para convertirla en un espíritu similar, «pues toda mujer que se haga hombre entrará en el reino de los cielos»[153].

Esto no solo viene de una forma de ver el mundo machista, explicada en parte por todo ese cuento de Eva y el pecado original, también procede de una forma de ver el mundo como dual y jerarquizado, como ya hemos dicho. A lo que aspiraban esos primeros cristianos no era a mantener ese dualismo, sino a acabar con él, consiguiendo que hombre y mujer se unieran y volvieran a lo que algunas teólogas han interpretado como una especie de androginia[154]. El problema es que esa androginia parece pasar más por lo masculino que por lo femenino. Encontramos lo mismo incluso en el islam, donde se anuncia que esta transformación es completa y que una mujer puede convertirse en varón en su camino hacia Dios a todos los efectos, y entonces no se le podrá llamar mujer[155].

Lejos de ver a estas mujeres viriles[156] como iconos trans (recordemos el peligro de las etiquetas en el estudio histórico), sus vidas nos indican cómo las categorías del género pueden trastocarse para escapar del orden patriarcal, pero esta transgresión no siempre implica una disidencia. A veces puede que esa transgresión solo te permita reencajar en un nuevo estereotipo. Un inconveniente para entender la vida de estas mujeres viriles (también llamadas *viragos*) es que las fuentes que nos hablan de ellas fueron escritas por hombres, incluyendo varios padres de la Iglesia. Tampoco tenemos que olvidar que las viragos de las que sabemos algo son aquellas que fueron consideradas aceptables y modélicas por esos padres de la Iglesia. Aquellas personas con un cuerpo femenino que quisieran escapar de las imposiciones sociales, o incluso adoptar una identidad masculina, pero no lo hiciesen de acuerdo a las nuevas imposiciones de la vida de Cristo, se han perdido en la historia.

Es decir, no tenemos acceso a la identidad de estas personas, pero sí al conjunto de prácticas que realizaban en su día a día y que desafiaban ese esencialismo de género por el cual ser fuerte te hacía hombre y ser madre te hacía mujer. Por eso, gran parte de estas prácticas para transformarse en hombres, incluso físicamente, plantean la incógnita de si se realizaban por convicción o por presión, por la necesidad social de encajar en un nuevo molde que les imponía normas como el ayuno, el travestismo y la abstinencia. Al renunciar a su feminidad, conseguían ampliar sus márgenes de libertad y poder, pero estos márgenes seguían definidos por lo

masculino[157].

Un ejemplo actual de una situación similar son las llamadas *vírgenes juramentadas* de Albania, la única forma de cambio de género que está institucionalizada hoy en ese país. Allí, una persona nacida con cuerpo femenino puede jurar ante la comunidad renunciar al matrimonio y a las relaciones sexuales para convertirse en hombre, adoptando una identidad, unas vestimentas y una expresión masculinas. En castellano tendemos a escribir *vírgenes juramentadas* en femenino, pese a la identidad masculina de estas personas, así que me permitirás que lo corrija. Los vírgenes juramentados albaneses solían pronunciar este juramento por dos razones: bien para tomar el papel de hombre de la familia y cuidar de su madre o hermanas, bien para evitar un matrimonio acordado y no deseado.

De esta forma, lo que puede parecer a primera vista una transgresión de género dejaba de serlo para reintegrarse en el orden establecido y reforzarlo. El precio pagado por la aceptación social era la imposición de nuevas normas y, tanto en el caso albanés como el de las mujeres viriles cristianas, significaba renunciar al sexo, en parte por lo que ello implicaría. Si ese virgen juramentado tuviera una pareja, la norma decía que debía ser una mujer, y entonces empezarían las preguntas incómodas. La ansiedad en torno a cómo encajar un cuerpo disidente con otro cuerpo ha hecho que a menudo la última frontera que impone la norma sea la del cruce sexual. Eran estos mecanismos de decencia los que permitían normalizar la situación, reimponiendo un orden y una forma «correctos». Y ya verás cómo estos mecanismos seguirán apareciendo a lo largo de la historia para separar al aceptable diferente del inaceptable disidente.

Volviendo al primer cristianismo, la abstinencia sexual empezará a ser exigida a estas mujeres viriles partir de los siglos III y IV, algo que no debe sorprendernos, pues esta es la época en la que la Iglesia empieza a organizarse en torno a figuras masculinas, a medida que el fin del mundo parecía retrasarse y el miedo se iba aminorando. Serán los padres de la Iglesia los que vayan escribiendo las normas de la «buena mujer», que logra trascender su género a través de renunciar, siempre en negativo. Lejos de una liberación, el cruce del género pasó a convertirse en una nueva imposición basada en una

vida ascética, la virginidad y la negación de cosas básicas, como el sueño y la comida. Sin embargo, estas *mulieres virilis* dejaban claro que los límites del cuerpo se podían trascender, y que quienes los trascendían eran dignos de admiración en el reino de Cristo.

Porque esta especie de revolución inicial fue enseguida regulada. El fin del mundo no llegaba, y estas comunidades de creyentes tuvieron que establecer estructuras y jerarquías que permitieran que la religión sobreviviese. Y poco a poco, el miedo al fin de los días fue sustituido por la autoridad patriarcal previa, eso sí, ahora con un nuevo patriarca por encima de todos: Cristo.

La invención de la sodomía

No nos han llegado ejemplos explícitos de todas estas santas viriles ni de los hermanamientos del primer cristianismo en la península ibérica. Pero sabemos que el cristianismo llegó a Hispania relativamente rápido. Si creemos la tradición cristiana, Santiago llegó menos de diez años después de la crucifixión de Jesús. Con aparición de la Pilarica y todo. Pero si nos fijamos en los documentos históricos, la primera mención a comunidades cristianas en la península ibérica es un poco posterior: Ireneo de Lyon habla en el 180 de las diversas comunidades de Iberia [158]. Unos setenta años después, san Cipriano menciona el martirio de algunos obispos y diáconos, lo que sugiere que estas comunidades ya estaban organizadas, aunque aún estuvieran perseguidas por el poder romano. Por cierto, de en torno a esta época —del siglo III y no del I—, es un famoso baptisterio romano localizado en Las Gabias (Granada).

De estos dos primeros siglos sabemos poco, en parte porque aquellos cristianos, que seguían en un culto del fin de los días, formaban comunidades aún algo estancas. Para remediarlo, la Iglesia empezaría a organizar concilios donde los distintos obispos se reunirían y pondrían en común normas para el conjunto de los cristianos. En una religión que iba creciendo, pero que todavía era minoritaria y podía ser perseguida con bastante dureza según cómo se levantase el emperador, muchas de estas normas se posicionaron abiertamente en contra de aspectos de la moralidad romana.

Otros setenta años más tarde, entre el 300 y el 306, uno de esos primeros concilios organizados por la Iglesia se celebraría en la península ibérica, en la localidad de Elvira. Y sería este concilio el que iniciaría el largo camino de persecución de lo homoerótico y lo homosexual desde la religión, empezando por la condena de actos, que poco a poco se equipararían con identidades, con «ser homosexual».

Al Concilio de Elvira, ciudad romana cerca de lo que hoy es Granada, asistirán diecinueve obispos y veintiséis presbíteros. Pese a que no era la primera reunión episcopal, aquí se estaban decidiendo normas para la comunidad y la disciplina de los cristianos. La pena mayor era la negación de la comunión incluso en la muerte, que básicamente te condenaba al infierno. Y esta condena es la que se aplica al estupro [159], la penetración de chicos jóvenes. Esta norma se ha sugerido como el primer paso de la Iglesia hacia la condena de la homosexualidad [160], aunque realmente prohíbe algo que ya condenaba la ley romana pagana (recuerda la *Lex Scantinia*).

Este concilio empezará a poner normas en una trayectoria que se irá desarrollando durante los siguientes dos siglos, convirtiendo el sexo en algo pecaminoso y alejado de Dios. Por ejemplo, establece que los sacerdotes no pueden tener relaciones sexuales con sus esposas (todavía no se había prohibido a los curas casarse) el día antes de celebrar misa. A lo mejor alguien señala, y con razón, que la Biblia dice eso de «creced y multiplicaos», y que multiplicarse es difícil sin sexo (no imposible, como ha demostrado la ciencia, pero por aquel entonces cuando menos difícil). Quizá por eso debo matizar: ahora el sexo se empieza a indicar como pecado cuando busca cualquier cosa que no sea la reproducción. Es decir, no se condena el sexo homosexual, sino toda actividad que no tuviera como fin el embarazo. Esto, por supuesto, incluye muchos actos que pueden ser entre personas de distinto género, como la felación, el *cunnilingus* o el sexo anal. E incluso para padres de la Iglesia, como san Agustín, incluía la penetración vaginal en los momentos en los que el embarazo no fuese posible, como, por ejemplo, si la mujer estaba ya embarazada o si había pasado la menopausia. Para san Agustín, el sexo debía ser una obligación [161] en la que nadie disfrutase. Divertidísimo tenía que ser. Pero, por favor, recordemos

que estas condenas vienen de alguien que juró abstinencia.

Con esta condena del sexo no reproductivo nace una figura que tendrá una gran importancia durante los siguientes mil quinientos años: el sodomita.

La palabra *sodomía* se refiere, hoy día, al sexo anal, independientemente de quienes lo practiquen. Por supuesto, hace referencia al relato bíblico de Sodoma y Gomorra, según el cual Dios destruyó dos ciudades enteras por los pecados de sus habitantes. La gota que colmó el vaso divino fue el llamado pecado de Sodoma. Según se cuenta en la Biblia, unos ángeles fueron a refugiarse en la ciudad y, aunque Lot les dio cobijo, sus vecinos asaltaron la casa para exigir a Lot que les dejase violar a los invitados. Tras esta última afrenta, Dios decide que estas ciudades no tienen remedio y que Sodoma debe ser destruida. Por supuesto, maltratar a tus invitados es muy condenable, igual que lo es la violencia sexual.

Sin embargo, algunos padres de la Iglesia sacarán de este relato otra conclusión que fundamentará siglos de persecuciones. En la mitad oriental del Imperio será san Juan Crisóstomo, y en la mitad occidental, ese honor irá a parar a san Agustín de Hipona, un hombre que nació pagano y que en sus *Confesiones* habla de lo mucho que lamenta su juventud dada a los excesos con hombres y mujeres. San Agustín también habla de una relación con un hombre cristiano que muestra la intensidad de la *adelphopoiesis*, pues san Agustín a quien más amó fue a un amigo al que consideraba su hermano. Habla de cómo amando a ese hombre sentía como si él mismo no fuera a morir y que junto a él era una sola alma en dos cuerpos[162]. Dada la castidad que ya había jurado, es más que probable que este amor intenso no se manifestase de forma sexual, pero teniendo en cuenta lo que para san Agustín contaba como sexo, a lo mejor encontraron algunas lagunas. Pero ese otro amigo murió y, con respeto a alguien que lleva siglos criando malvas, san Agustín empezó a soltar veneno por la boca en todo lo que tuviera relación con el amor y el sexo, cimentando el discurso que legitimará la persecución del sexo entre hombres y entre mujeres durante siglos.

Así, en su obra más influyente en el pensamiento medieval, *La ciudad de Dios*, un san Agustín ya en su vejez equipara el pecado

de Sodoma, la sodomía, con la corrupción del cuerpo al realizar un acto que emula el coito, pero va en contra de la procreación, como si fuera una parodia del acto «natural[163]» al entrar por el agujero que no toca. Por eso el crimen contra natura practicado por los habitantes de Sodoma debe ser perseguido y detestado siempre y en todas partes. Para Agustín, además, desear a otros hombres es en sí un castigo divino por otras ofensas[164]. Dios castiga tus pecados mandándote pensamientos homoeróticos, una especie de tortura para ponerte a prueba. Prueba que yo me esfuerzo por suspender.

La mala interpretación del texto bíblico que hace san Agustín ha sido criticada por varios autores, que argumentan que la condena divina se debe a la ruptura de las leyes de hospitalidad, y no al acto sexual en sí[165]. También está la cosa de que los ángeles no tienen sexo, así que culpar a los de Sodoma de que estaban deseando a otros hombres sería ridículo. Como aquí mi objetivo no es buscar una justificación cristiana de la sexualidad de nadie, no me meteré en exégesis bíblicas (un palabro que, por otra parte, me encanta cómo suena). Pero es desde entonces cuando el acto ya tiene una forma de ser nombrado: *sodomía*. Y cuando algo tiene un nombre, es más fácil defenderlo o, en este caso, perseguirlo.

Esta condena de la sodomía expresaba el rechazo a las costumbres griegas y romanas, pero se extendía ya a todo aquello que no buscase tener hijos como algo en contra del orden mismo de la creación. Englobaba no solo el sexo entre hombres adultos que tantas dudas provocaba entre los romanos, sino también, por supuesto, la *paiderastia* griega y el sexo anal entre hombre y mujer. Es decir, el rechazo no era explícitamente a los hombres que disfrutasen del sexo con otros hombres. Aun así, la condena que empieza a perfilar al sodomita como el hombre que se acuesta con otros hombres es implícita, pues toda actividad homoerótica se incluye aquí, al no tener como objetivo posible la reproducción. Como dijo una filósofa de gran formación católica más de mil quinientos años después, «dos manzanas, pues dan dos manzanas. Y si se suman una manzana y una pera, nunca pueden dar dos manzanas, porque es que son componentes distintos. Hombre y mujer es una cosa, que es el matrimonio, y dos hombres o dos mujeres serán otra cosa distinta». Así, para los padres de la Iglesia, el sexo entre personas del mismo género no podía ser una expresión

subjetiva de amor, sino únicamente una expresión lujuriosa.

Es decir, a medida que la Iglesia fue asentándose, y esa primera revolución del *statu quo* se convirtió en comunidades ya jerarquizadas, el sexo se convirtió en uno de los principales mecanismos reguladores no ya de la moral, sino del cuerpo y del ser. El sexo como obligación religiosa (para procrear) desterraba el sexo como placer para cualquiera, independientemente de si ese sexo era homo o hetero, pero por otro lado creaba una nueva jerarquía. Frente a las ansiedades romanas con el sexo como forma de repetir la jerarquía social, distinguiendo entre penetrador/penetrado, ahora ambas partes eran condenables. La afrenta no era ya solo contra el orden social, sino contra el mismísimo orden natural y divino. Por otro lado, esta condena no era solo moral: llegarían nuevos concilios, de los que hablaremos cuando toque, y estos concilios, a su vez, legitimaron leyes, primero de los emperadores y, tras la caída de Roma, de reyes, que hacían de esa condena religiosa un delito «civil» que podía ser castigado en distintos tribunales.

Mujeres contra las lagunas morales de la misoginia

Los discursos moralistas y religiosos en torno al sexo de los primeros padres de la Iglesia también tenían su buena dosis de misoginia. Al ver el sexo únicamente como lo que tiene fines reproductivos, el panorama se volvió muy estrecho y, sobre todo, falocéntrico. El semen pasó a considerarse la chispa, lo que permite la reproducción, la semilla que crece y se desarrolla cuando llega al campo adecuado. No estoy hablando como en una novela erótica que recurre a metáforas manidas para evitar decir palabras malsonantes, es que esta metáfora se empleaba también entonces. La palabra *semen*, de hecho, viene del latín *semilla*, y ya algunos poetas romanos como Marcial (vuelve a la carga) condenaron la masturbación masculina, viendo el desperdicio de semen como la pérdida de un ser humano [166] .

Los padres de la Iglesia ahondarán en esto, condenando los actos

que desperdiciasen esa semilla. En la mentalidad grecorromana, el papel del hombre era el activo, no solo social y sexualmente, sino también a nivel fisiológico: es el semen lo que da la vida y el hombre el que engendra. «Papá pone una semillita en mamá», traducido al latín. Pero el cristianismo añade algo nuevo, y es que el sexo debe servir únicamente para la reproducción. La sodomía será condenada por verter esa semilla en la vasija inadecuada, que no da fruto. Todas estas metáforas agrícolas no eran solo formas de no llamar a las cosas por su nombre, sino también de imponer un orden y una forma de mirar las relaciones. La mujer era la parte pasiva, una herencia de esa forma romana de ver el mundo, y estaba destinada a la reproducción heterosexual, a la concepción[167]. Esa inferioridad ahora será legitimada también por el orden divino y las batallitas del Génesis, donde Dios crea a Adán a su imagen, pero a Eva, *del* hombre. Además, para san Agustín, la única explicación de la creación de la mujer es que fuera destinada a la concepción, a tener hijos, pues si hubiera querido crear una buena compañía para Adán, habría creado otro hombre[168], suponemos que para jugar al mus o hablar de *furbo*. Lo dicho, una joyita.

Entre los padres de la Iglesia y las distintas versiones del cristianismo de los primeros siglos hubo muchos debates. Pero, en esos continuos debates, la visión que pervivió en el tiempo, que se impuso y que ha llegado hasta nosotros estuvo muy influida por san Agustín. Sin embargo, entre metáfora y metáfora, y entre la visión misógina de las mujeres, algunas cosas se escapaban de la condena. El sexo tan falocéntrico implicaba la lectura de los actos entre mujeres como *no realmente sexo*, ya que faltaba la parte fundamental. El mismo san Agustín entendía que la mejor compañía era entre iguales, y por tanto, entre hombres o entre mujeres, así que la buena compañía y amistad entre quienes no podían tener sexo (porque era algo inconcebible) podía pasar bastante desapercibida a los juicios morales. Las mujeres eran seres cuyo placer sexual no es que no importase, es que no existía. Esta es la larguísima tradición de ver a las mujeres que follan con otras mujeres como muy buenas amigas que hemos arrastrado hasta hoy.

Esto implica que los amores sáficos podían encontrar sus resquicios sin levantar demasiada sospecha. Un sinfín de actos

eróticos entre mujeres podían pasar desapercibidos al no ser considerados sexuales, cuando todo se reduce a penetrar y eyacular. Esta visión no es exclusiva de la Europa cristiana antigua y medieval; en culturas como la sotho del sur de África, el *cunnilingus* o el contacto genital femenino no es visto como sexo al no haber falo de por medio, algo que por otra parte permitía a estas mujeres hacer lo que les viniera en gana sin demasiada censura[169]. En la tardoantigüedad, a medida que se va desintegrando el orden sexual antiguo, el coito continúa siendo androcéntrico. Entre las leyes del reino visigodo de Toledo que regulan el sexo, la mujer no parece tener una sexualidad activa (más allá del adulterio con otros hombres), por lo que las únicas prácticas homoeróticas de las que se habla, que se condenan y que se tratan son las masculinas[170].

Esto no quiere decir que nadie fuese capaz de imaginar a dos mujeres haciendo la bestia de dos espaldas o que no las viesen. El Apocalipsis de Pedro, del siglo II, ya insiste en que la mancha sobre el cuerpo de yacer con tu mismo sexo, seas hombre o mujer, lleva a la misma condena en el infierno: ser tirado continuamente de una roca[171]; y el propio san Agustín conoció una comunidad de religiosas que aprovechaban la falta de hombres para jugar entre ellas, que llevaron al de Hipona a escribir una dura carta reclamando a la abadesa (que casualmente era su hermana) que se profesasen un amor espiritual y no carnal[172]. Pero estas condenas parecen mantenerse en el ámbito de lo religioso y lo moral…, donde lo contra natura era que la mujer tuviese deseo e iniciativa sexual, ¡incluso si era con su marido! De hecho, aunque a lo largo de la Edad Media veremos varias prohibiciones contra la sodomía, el vicio, como decía Mecano, de «mujer contra mujer» no se registrará como delito en ninguna ley hasta la *Constitutio Criminalis Carolina*, aprobada en 1532 por Carlos V de Alemania (y I de España).

En el mundo romano, la condena moral hacia las mujeres que tenían sexo entre ellas, considerado una gran depravación, no se manifestó en ninguna ley condenándolas[173]. Tampoco encontramos menciones de lesbianismo entre los padres de la Iglesia[174]. De forma excepcional, algunos teólogos, como los

ingleses Beda y Teodoro de Canterbury, escribieron penitenciarias donde se mencionaba el sexo entre mujeres a finales del siglo VII, aunque, al contrario que para los hombres, no contaban con un nombre para el pecado, al que se referían únicamente como la «práctica de vicio con otras mujeres». Pero lo interesante es ver cómo la pena para estos pecados es siempre menor que para el vicio entre hombres, o incluso que para el adulterio[175], en los que sí había un pene intercediendo y actuando. La única excepción de una pena mayor la pone Beda, cuando castiga con siete años de penitencia a las monjas que cometan «vicio con otras monjas por medio de un instrumento», aunque queda la duda de si el castigo mayor es por ser monjas o por utilizar un dildo, que se veía como un intento de emular la anatomía humana «masculina» y, por tanto, parodiar la creación divina.

Esto no nos debe llevar a pensar que el final de la Antigüedad y principio de la Edad Media se fuese a convertir en un paraíso para la mujer sáfica, ni mucho menos. Algunas figuras serán muy explícitas en su condena moral a las mujeres sáficas. El médico Celio Aureliano, por ejemplo, calificaría a las tribadas, igual que a los hombres afeminados, como personas con una enfermedad mental[176]. Al fin y al cabo, su estado como mujer seguía imponiendo una serie de obligaciones, como podía ser el sometimiento a un hombre, fuera su padre, su hermano o su marido. La salida a esta vía podía ser por medio del celibato y el ingreso en un convento, claro, un lugar donde renunciaban a la relación con cualquier hombre y la práctica del día a día era homosocial (es decir, entre miembros del mismo género). Ejemplos de monjas medievales como Hildegarda de Bingen nos hablan de amores intensos a la vez que castos entre mujeres. Pero esa condena que Beda hace a las monjas que se dedican «al vicio» con otras mujeres sugiere que la castidad podía arrojarse por la ventana, incluso por las estrechas ventanas del convento. El problema está, claro, en el silencio de las fuentes, que sobre todo para este primer cristianismo están escritas ante todo por hombres. Pero hablaremos más de esto cuando Roma haya caído.

7
¡Que vienen les sueques!

Entre la mitología nórdica, muchos son los mitos que colocan a algunos dioses en posiciones comprometidas. Lejos de Chris Hemsworth enseñando músculo en la obligada escena sin camiseta para deleite de los espectadores, los mitos nórdicos traían a un Thor, dios del trueno, que llegaba a vestirse de mujer. La historia es que, cuando el gigante Þrymr robó el famoso martillo Mjölnir, reclamó a Freyja como su esposa. La única solución a este dilema fue el travestismo, con Thor haciéndose pasar por la novia. Este poema tuvo una enorme popularidad, en parte, por el aspecto cómico que podía evocar el travestismo de una figura tan masculina. Sin embargo, más allá de la comedia, encontramos dioses que cruzaban los límites de la masculinidad aceptable. Un caso es Loki, que llegó a convertirse en yegua para quedar embarazado y dar a luz al caballo de ocho patas Sleipnir. Otro es Odín que, aunque no transforma su sexo, sí aprende magia, o *seiðr*, una práctica codificada como femenina. Su propio hijo, Loki, insulta a Odín al llamarle chamán o hechicero, porque era una práctica de mujeres[177] o afeminados. En el mundo nórdico no era raro usar la falta de masculinidad como insulto y, sin embargo, había papeles sociales para aquellos que, con un cuerpo masculino, se expresaban de forma afeminada.

¿Por qué estoy hablando tanto de vikingos en un libro centrado en la península ibérica? Salvo si creemos la historia de los vikingos que fueron a saquear Sevilla y, cuando fueron capturados, se convirtieron al islam y se asentaron en el Aljarafe a hacer quesos (al menos, eso cuenta el cronista Ibn Hayyan), no hay motivos para pensar en una gran influencia de lo nórdico en la península (más allá de lo que crean ciertos neopaganos que se unen a venerar a

Odín en un templo de Albacete). Pero es cierto que hubo quienes llegaron a la península por el norte, aunque, para cuando cruzaron los Pirineos, la mayoría no veneraba a Odín, sino a Jesús.

Me refiero, por supuesto, a visigodos, suevos, vándalos y alanos.

Los germánicos sobre los que no componía Wagner

Tendemos a pensar que estas «invasiones bárbaras» fueron de hombres, de grandes guerreros que vinieron a arrasar con lo que fuese (y que tomarían esposas locales), como si el movimiento de población en la historia siempre fuese masculino y heterosexual, además de violento. Pero rara vez es el caso. De hecho, sabemos que los pueblos que vinieron a la península cuando el Imperio romano estaba ya pidiendo tierra venían al completo, con mujeres, niños, ancianos y hombres que no tenían labores militares. Por ejemplo, de los veinticinco mil suevos que se calcula que entraron en la península, solo unos cuatro mil o cinco mil formaban parte del ejército[178]. Asumimos que los otros veinte mil tenían algo que decir y hacer. Y cuando quienes se asientan son grupos completos, traen consigo sus dinámicas sexuales, sus ideas de género y sus formas de educación.

Todas las décadas tienen un estilo, sean los pantalones de campana, las hombreras o los cardados, y la primera década del siglo V consistió en la llegada de distintos pueblos. Primero los vándalos, y, tres años después, los suevos y los alanos. De estos, solo los suevos lograrían formar un reino estable que durase más de dos décadas, ya que pronto llegarían los visigodos, que tenían un pacto con Roma: limpiar la península de «bárbaros» a cambio de tierras. De repente, la península se llenó de europeos del norte, como cualquier verano en Benidorm. Pero los suevos ya habían formado su reino en la zona de Gallaecia, lo que hoy es Galicia y la cornisa cantábrica, y resistieron a los visigodos. Los suevos mantenían su religión pagana germánica, de las mismas raíces que esa religión nórdica con chamanes afeminados y no masculinos. Pero los suevos supieron adaptarse a un entorno religioso muy rico, en el que el cristianismo, el arrianismo y el paganismo de distintos tipos (tanto

el germánico como el romano) se convirtieron en una estrategia política[179]. La sexualidad o el género en el reino suevo se han investigado poco o nada. Lamentablemente, la escasez de fuentes nos invita más a imaginar que a afirmar, pero cabe apuntar algunos elementos del paganismo germánico que trajeron consigo y que pudieron atravesar el largo camino del Rin a la península, dado lo que sabemos del género y de la sexualidad entre los germanos.

El mundo germánico era increíblemente variado, y lo que sabemos suele ser a través de miradas ajenas, escritas por viajeros o historiadores grecorromanos. Ya hemos hablado de este drama en el capítulo 4. Sin embargo, al igual que con los celtas, para estos autores griegos y romanos era llamativo el lugar que ocupaba el sexo entre los germanos. Por ejemplo, Sexto Empírico, en los siglos II-III, escribe cómo el sexo anal entre hombres, que era motivo de vergüenza e incluso estaba prohibido entre los griegos[180], no estaba mal visto entre los germanos[181]. En el mundo germánico, las prácticas sexuales entre hombres como rito de iniciación parecían algo común, como ya vimos con los griegos[182]. Algo parecido dicen Bardaisan, o su pupilo Filipo, en la misma época, un paleocristiano que dice que los jóvenes germanos más hermosos sirven a otros hombres como mujeres. Pero bueno, Filipo también hace toda una disquisición astrológica sobre cómo los hombres que nacieron bajo Mercurio en confluencia con Venus en la casa de Saturno y el campo de Marte están hechos para ser pasivos[183]. Echadle un vistazo a vuestra carta astral, no vaya a ser… Son muchos los autores grecolatinos que mencionan la sexualidad germana como forma de marcarlos como «otros», como ya hicieron los griegos con los celtas. Y a medida que cambiaron las costumbres morales romanas y el cristianismo empezó a valorar toda unión sexual entre hombres como una afrenta, la vara de medir las costumbres del otro también se fue endureciendo.

La aceptación del sexo entre hombres contrasta con el testimonio tal vez más revelador y que más a menudo se ha utilizado para hablar de las tribus germánicas y la sexualidad. Tácito, en su famoso *Germania*, explica cómo «a los cobardes, los inútiles y los infames que usan mal su cuerpo los ahogan en una ciénaga, echándoles encima zarzos de mimbre»[184]. Este «usar mal su cuerpo» (*corpore infames*) se ha interpretado normalmente como

una mención a la perversión sexual, a una reputación manchada por el uso del cuerpo. Como en todo, los historiadores se pasarán décadas debatiendo la traducción más precisa. La arqueología ha encontrado los restos de algunos de estos condenados en ciénagas en Dinamarca y del norte de Alemania, como el famoso hombre de Tollund, que podrían responder a algunas de estas condenas. Y leyendo a Tácito, parece claro que era una condena sexual. ¿En qué quedamos entonces? ¿Los germánicos tenían o no una sexualidad más liberada? De nuevo, volvemos al dilema que ya nos presentaron los griegos. La pena de ser ahogado en una ciénaga no se imponía a la sexualidad, sino a la inversión de los roles y al afeminamiento. Porque el crimen sexual ha sido, en muchas épocas, un crimen de género por renunciar a la forma correcta de masculinidad.

Tal vez podamos entender un poco mejor la disidencia sexual y de género entre las tribus germánicas si nos acercamos a los vecinos del norte que más tarde se convirtieron al cristianismo: los pueblos nórdicos. En el mundo nórdico, como empezaba este capítulo, había dioses que cruzaban las barreras de su género y que podían ser acusados de afeminados por ello. Esto mismo se aplicaba a los mortales, con el concepto de *ergi*, el insulto más directo para cualquier hombre que normalmente se traduce como ‘afeminamiento’, pero que yo prefiero traducir como ‘amariconamiento’. El *argr* (‘maricón’) era no solo alguien afeminado, sino también alguien que, se entendía, había ejercido de pasivo en una relación sexual. El estigma de ser acusado de *ergi* sería poderoso. Tanto que, siglos después, un código legal islandés de época vikinga permitía que un hombre al que se le insultase llamándole afeminado matase de forma completamente legal a quien profería el insulto [185].

Más allá de las ansiedades con respecto a la penetración, no había ninguna condena legal por ser *argr*. De hecho, es posible que la condena que menciona Tácito fuese reservada no a los cobardes, los inútiles y los infames que usan mal su cuerpo, sino a las personas que reunían todas esas categorías, aquellos cuya masculinidad estaba completamente perdida sin remedio. El dilema con las condenas morales es que muchas veces no persiguen de forma activa al acusado, basta con marginarle. Y no es hasta los momentos de crisis, en los que hay que buscar un chivo expiatorio,

cuando de repente la culpa es de los desviados y los marginados, y esa falta se convierte en un crimen que condenar. Recordemos a Esquines cargando contra Timarco.

Esta ansiedad por los valores masculinos no era absoluta, ni mucho menos, se trataba de un intento de reinstaurar un binarismo categórico en el que un hombre tiene un comportamiento concreto opuesto al de la mujer, como en el caso griego. De hecho, el mundo nórdico es uno de los más ricos en lo que se refiere a casos que desafían nuestras preconcepciones de las categorías de género. Por supuesto, tenemos mujeres con armas como la guerrera de Birka, que nos hablan no de que esos esqueletos femeninos fueran «hombres trans», sino de un espectro del sistema sexo/género menos rígido que incluía la existencia de mujeres guerreras [186].

También tenemos ejemplos como el del individuo de Vivallen, un esqueleto masculino enterrado con vestido femenino y con un ajuar mixto, que combina elementos que aparecen solo en tumbas masculinas y solo en tumbas femeninas. Esta persona se sale de ese binarismo, algo que no debería extrañarnos. Ya hemos hablado del *seiðr*, práctica entendida como femenina, pero que practicaban tanto mujeres como hombres. Y si bien en algunos casos a estos chamanes se los veía como «amariconados», también era cierto que cumplían un papel en el grupo como videntes y consejeros a través de rituales y prácticas que implicaban cruzar una serie de fronteras entre el mundo material y el espiritual. Este cruce de fronteras se producía también a través del travestismo, simbolizando un cruce de las barreras del género y sus estereotipos, como nos muestra el ejemplo de Vivallen [187]. Aquellos capaces de cruzar las fronteras entre un cuerpo y otro, entre un rol y otro, podían fácilmente cruzar las fronteras entre el mundo físico y el espiritual.

Ya en la década de 1990, la historiadora Carol Clover sugirió que en este mundo lo que primaba era un único sexo, en el que la única medición sería un espectro marcado no por la corporalidad, sino por la dureza *(hvatr)*: según lo mucho que te acercases o no a esos ideales de dureza podías acceder a ciertas ocupaciones y estatus [188]. Esto haría que ciertas mujeres que se adecuaban a los ideales de dureza fuesen incluso tratadas como hombres por los demás. A veces, esto era una estrategia de supervivencia y adaptación cuando morían los hombres de la familia. Otras veces se

trataba de mujeres que tenían comportamientos que el resto leía como más duros y, por tanto, más masculinos. Lejos de categorizarse por etiquetas que distinguieran expresión e identidad, en el mundo nórdico nos encontramos un modelo elástico y cambiante, en el que las barreras se traspasan en momentos en los que cada persona perdía o ganaba poder, fuera mediante las armas o en un duelo de insultos. Es decir, una persona pasaba a ser más dura, o más blanda, a través de sus actos. Y cuanto más duro, más machote eras, aunque fueses una mujer.

Ahora, pese a todas estas evidencias de un sistema plástico, de hombres afeminados, de mujeres guerreras y chamanes travestidos, ¿podemos decir que estas actitudes llegaron a la península ibérica con los suevos o con los visigodos? ¿O se perdieron en los Pirineos?

Cuando el germano se viste de cristiano

Aunque los suevos mantuvieron muchas de sus costumbres paganas a su llegada, no sabemos cómo integraron estas con la religiosidad cambiante de la zona. El obispo Hidacio, una de nuestras principales fuentes para el reino suevo, los describe como una nación «inicua y enfurecida», pero no se mete demasiado a fondo para intentar entender qué hacen, más allá de la violencia. Los nobles suevos acabarían convirtiéndose al arrianismo, una herejía del cristianismo, y a partir de entonces podemos aventurar que empezarían una relación más cordial, aunque siempre tensa, con la Iglesia católica.

Un caso distinto es el de los visigodos. Esta tribu, originaria de la costa del mar Negro, cruzó el Danubio y entró en el Imperio romano mucho antes, pidiendo tierras a cambio de tributos y servicio. Los romanos se lo dieron, pero también exigieron más de los godos, que acabaron incluso saqueando Roma y asentándose en distintas partes del Imperio. Para cuando entraron en la península, como parte de un pacto para deshacerse de las otras tribus germánicas, los visigodos ya conocían a Cristo, aunque en la versión del arrianismo, que venía a decir que Jesús no era eterno como lo era Dios.

Pero aún más importante que qué sabor de cristianismo tenían

los visigodos es qué relación entablaron con la Iglesia. Porque los visigodos establecieron un reino, primero con capital en Tolosa (la de Francia, ahora llamada Toulouse), y después, en Toledo. A medida que el Imperio romano había empezado a perder poder, quienes habían ocupado el vacío en las distintas ciudades habían sido los obispos. Así, en las peleas por el poder no había solo dos bandos: la nueva nobleza visigoda y las familias ricachonas del mundo romano; también la Iglesia tenía un poder propio que podía utilizar para mover los intereses de uno u otro. Esto creaba un equilibrio difícil de seguir en el que más de un rey godo acabó con la espalda hecha un colador, pero también la oportunidad de que la Iglesia y el trono empezasen a colaborar y apoyarse, sobre todo a partir de la conversión de Recaredo al catolicismo. Tranquilos, la lista de los reyes godos no entra para examen. Pero es en la colaboración entre la Iglesia y el trono donde vemos cómo las condenas eclesiásticas en torno a la lascivia, la lujuria, la sodomía, o todos los actos que fueran más allá del sexo con fines reproductivos en el marco del matrimonio, pasan a convertirse en legales, con una pena y una sentencia que iba más allá de rezar por tu alma.

Es decir, el orden sexual será también uno donde se refleje la política de esas relaciones cambiantes con la Iglesia. La primera ley que conocemos condenando los actos sexuales entre hombres viene en el Breviario de Alarico, una compilación de leyes, muchas recogidas de la legislación romana. Esta ley fue publicada en el 506, cuando los visigodos aún tenían la capital de su reino en Tolosa. En esta ley, tomada del emperador de Oriente Teodosio II, se condena a la hoguera a los que «acostumbrasen a condenar a su propio cuerpo viril, transformado en femenino, a sufrir prácticas sexuales reservadas al otro sexo»[189]. Es decir, a todos los que actuasen de pasivos en una relación entre hombres. Esta es, sin duda, una condena mayor que las que conocemos del Imperio romano pagano, pero se mantiene en esa distinción entre quién mete qué, esa ansiedad por la pérdida de masculinidad que ya veíamos en la Antigua Roma. Esta ansiedad, igualmente, encajaba bastante bien con la sexualidad germánica, donde una determinada postura podía ser motivo para recibir la acusación de *ergi*, pero donde el activo gozaba de cierta impunidad.

El canto de cisne del orden sexual antiguo

A medida que el acto en sí pasa a ser lo condenable, es decir, a medida que obispos y otras figuras relevantes en el aparato eclesiástico empiecen a considerar que el sexo solo tiene un valor reproductivo donde el peso cae en el hombre y en el semen, este nuevo orden sexual pasará de ser un tema simplemente moral a ser un tema legal. En Oriente, donde el Imperio aún duraba y la Iglesia pasaría a validar a los emperadores, es bastante evidente. El emperador bizantino Justiniano, que en su intento por restaurar el Imperio romano conquistará la costa sur desde el estrecho de Gibraltar hasta Cartagena, acabará de golpe y porrazo con la distinción entre activo y pasivo. En sus *Institutiones*, el emperador dice que «quien desahoga su infame deseo con un hombre es castigado por gladio por la *Lex Iulia*»[190], es decir, condenado a muerte. Lo curioso es que ese supuesto precedente —la *Lex Iulia*— que condenaba actos sexuales se la inventa el emperador para justificar lo que, al final, no dejaba de ser una norma completamente nueva, una que rompía con el ordenamiento romano clásico[191]. Ahora, el activo también merecía ser ajusticiado.

A este lado del Mediterráneo, los distintos reinos germánicos que fueron ocupando lo que había sido el Imperio no tendrían la misma preocupación por acabar con esta distinción del sexo de acuerdo a la postura. De hecho, serán los visigodos —nuestros visigodos, en los que muchos quieren poner el germen de la nación española— los que tengan el dudoso honor de ser el único pueblo germánico que promulgará leyes condenando el sexo entre hombres[192]. Y aun así, todos los ejemplos tendrán unos claros tintes religiosos.

Será el rey Chindasvinto (ya siento meter tanto nombrecito de rey godo) quien promulgue una ley similar a la de Justiniano un siglo después, acabando con esa distinción. De acuerdo a esta norma, tanto «los que buscan yacer con hombres» (*concubitores masculorum*) como «los que lo aceptaren» serían castrados[193] (supongo que mejor que la ejecución que decretaba el bizantino) y acto seguido entregados al obispo para que los sometiera a

penitencia. Ni activo ni pasivo: criminal. Esta represión podía estar enfocada a erradicar la prostitución masculina, contra la que hasta entonces no había habido prohibiciones, pues la propia ley habla de acabar con el mal sexo en malos ambientes[194]. La represión, por otro lado, apela de nuevo a la enfermedad mental, como lo hiciera antes el médico Celio Aureliano, al referirse a ese delito como una locura (*insaniam*), pero también destaca cómo la Corona entrega al condenado a la curia, consciente de que esto no es solo un delito, sino también un pecado.

Unos cuarenta años después de la ley de Chindasvinto, llegarían otras que subrayan el carácter antinatural del crimen e incluso que agravan la pena. En concreto, viene de la mano de un rey que parecía tener una inquina particular por los hombres que se acostaban con otros hombres: Égica. Nuestro querido rey Égica ordenó convocar un concilio, el XVI Concilio de Toledo, donde exigió a obispos y prelados que exterminasen lo que para él era un crimen obsceno que atentaba contra la divinidad[195]. Es aquí cuando queda marcado y registrado el sodomita en un canon titulado, precisamente, *De sodomitis*.

Frente a la ley de cincuenta años antes, donde a los hombres que rompían esta ley se les tenía que definir explicando el acto, ahora la economía del lenguaje ya utiliza un concepto del que no vamos a poder escapar en los siguientes mil años: el de sodomita. Es decir, la figura del *sodomita*, que ya apuntara san Agustín, empieza a aparecer en la legalidad para designar a un criminal, como pudiera ser *ladrón* o *asesino*. Alguien que cae de forma puntual en un crimen que es también un pecado. En este caso, el de ser un hombre que se acuesta con otros hombres, independientemente de la posición. Es además el relato bíblico de Sodoma el que se utiliza para calificar esta afrenta al orden natural y justificar su condena, que pasa por la castración, el exilio, los latigazos e incluso la decalvación, que hace referencia no a rapar al cero, sino a arrancar una parte o todo el cuero cabelludo[196]. Pero esta condena tan dura sería únicamente para los laicos; aquellos religiosos que cayesen en este terrible delito solo serían excomulgados y exiliados. Lo de tener privilegios si estabas dentro de una organización religiosa viene de largo.

Lo interesante es cómo ya se recurre a la figura de la sodomía no

como algo únicamente pecaminoso, sino condenable. Unos doscientos cincuenta años después de las obras de san Agustín, en la península el sodomita pasa a ser una figura jurídica. El uso de la palabra *sodomita* muestra cómo la legalidad estará marcada ya no solo por la religión, sino por la Iglesia y sus interpretaciones de ciertos pasajes de la Biblia. Es la referencia a Sodoma la que justifica cualquier pena a este crimen contra el orden natural.

De todas formas, a Égica no le debió de parecer suficiente lo que los obispos habían resuelto en ese concilio y promulgó otra ley, dedicada ya exclusivamente a los sodomitas, en la que el rey, más papista que el papa, dice que se ve en la obligación, por razón de la fe verdadera[197], de endurecer la pena y acabar con esas distinciones entre religiosos y laicos. Era un hecho bastante insólito, ya que acababa con el privilegio que tenían los obispos a mantener su integridad física aun cuando cometieran un delito[198]. Es decir, la sodomía se convierte en un crimen tan grave que para evitarlo cualquier condena es justificable, aunque fuera en contra del orden político. ¿Por qué? Bueno, para Égica parece claro: si la sodomía llevó a un castigo divino y colectivo —Dios arrasó toda una ciudad —, su deber como monarca era evitar que un castigo similar acabase con su reino, así que extirpar ese «mal» tenía que hacerse por todos los medios posibles para evitar la furia divina. Tendrás que matar a muchos mariquitas si no quieres que tu ciudad sea convertida en cenizas, ¿no?

Este tipo de leyes tardoantiguas se han utilizado como argumento para negar la existencia de realidades homoeróticas, como la de los famosos amantes de Módena, dos hombres encontrados en esta ciudad de Italia que fueron enterrados en torno a los siglos IV-VI agarrados de la mano. Cuando se descubrieron, se asumió de inmediato que ese gesto era el de una pareja (hetero)sexual y que ese gesto simbolizaba el amor eterno. Pero cuando diez años después se analizó el esmalte dental y se descubrió que se trataba de dos hombres, fue precisamente el carácter sexual del gesto el que se puso en duda[199]. La lógica era que, en una época en la que la ley prohibía ese tipo de uniones, no los habrían enterrado así de ser dos amantes. Pero hemos de tener en cuenta que la insistencia en estas prohibiciones refleja que esa realidad se daba. Cuanto más prohíbes algo, más reflejo es de que

está ocurriendo. Si Égica insistió tanto en perseguir la sodomía, debía de ser porque lo consideraba un problema lo suficientemente extendido como para convocar a todos los obispos a un concilio y promulgar, además, una ley. Pero en los entornos que estaban más alejados de estas estructuras de poder —el palacio y la curia—, es bastante posible que aún hubiera quienes no aceptaban los nuevos tabúes que se abrían paso por los antiguos territorios del Imperio y que hubiera maricas que dieran rienda suelta a su deseo.

Calificar la sodomía como un acto contra natura muestra cómo la mentalidad cristiana medieval pensaba en la naturaleza. Ya hablé en el primer capítulo de cómo las relaciones entre machos o entre hembras se dan en muchos animales más allá del ser humano. La mención a pingüinos o leones «gays» se ha utilizado a menudo para explicar que la homosexualidad es natural. Pero la existencia de estos animales «gays» no es algo que se descubriese ayer. Solo que no importaba. El mismo Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías*, condena a varios animales por sus actos sexuales: por ejemplo, al chivo (por lascivo), a la sepia (por aparearse por la boca) o a la perdiz (porque el macho monta al macho [200]). En este sentido, se entiende que incluso animales que no tienen alma ni razón, que son simplemente creaciones divinas, pueden ser más o menos virtuosos de acuerdo a un código ético y moral que realmente es solo por y para los humanos. Es decir, las perdices nunca van a ir al reino de los cielos y, aun así, ahí tenemos a Isidoro de Sevilla condenándolas y juzgándolas por un acto que, evidentemente, «ha creado Dios». Por eso, buscar la justificación y la liberación de lo sexual basándose en alusiones a una presunta naturalidad nunca va a servir, más allá de poner un pequeño parche. La sexualidad de alguien no es válida por lo que hagan los machos de ánade real, igual que no hay que buscar una causa de la disidencia sexual para validarla.

Por otro lado, esta nueva sexualidad cristiana y medieval creará nuevos modelos de masculinidad, alejados de esa idea de imponerte en el acto sexual. En la moralidad romana y germánica pagana, toda condena moral se ciñe a quién asume un rol que se lee como feminizado y, por ende, inferior (lo que permite juzgar incluso a quien le gusta que su mujer se ponga encima). Frente a esta visión de la sexualidad como un reflejo del orden social masculino, el

cristianismo, a partir del siglo III, ve en el sexo —cuya única razón es la reproducción— una fuente de pecado. El hombre sigue entendiéndose como la parte activa, pero ahora no es tanto por una razón social como fisionómica (la idea de que es el semen el que engendra la vida). Es decir, ahora el hombre pasa a ser tan responsable por dejarse dominar como por elegir el «recipiente inadecuado» y verter su semen donde no va a dar fruto. El sodomita sustituye al *cinaedus*, pero tiene una definición más amplia, que abarca al activo y al pasivo. Se cuestiona no tanto la masculinidad del sodomita como su flaqueza moral.

Esta forma de ver el sexo como algo que únicamente debe encaminarse a la reproducción es lo que permite que la disidencia sexual pase con tanta fuerza al terreno de lo penal y lo legal. Ahora no solo vas a tener a un poeta como Marcial dedicándote sus provocativas cantinelas por ser afeminado, también vas a tener la violencia jurídica y eclesiástica empleada contra ti. Por otro lado, esta obsesión significa que durante los próximos mil años los esfuerzos parecen centrados en una sexualidad en torno al semen. Esto significa no solo que las mujeres que se acuestan con mujeres pasarán más desapercibidas, también que la disidencia de género se leerá en clave sexual, como discutiremos más adelante. Por ejemplo: aunque se insiste mucho en estas leyes en la sodomía, que por ejemplo era una causa de divorcio, no se mencionan otras actitudes que igualmente aparecen en la Biblia, como puede ser el travestismo[201]. Esto no significa que el travestismo estuviese permitido o bien visto, pero al no contar con una categoría definida, se persigue a estas personas metiéndolas en el cajón de sastre que son las «afrentas morales», tal vez bajo la misma figura del sodomita[202].

El reino visigodo de Toledo pondrá el último clavo en el ataúd del orden sexual del mundo antiguo, marcando el paso al orden medieval, en el que la influencia de la Iglesia será innegable. De la condena del orden social, pasamos a una afrenta contra el mismísimo orden natural y divino.

8
Al-Ándalus: entre el homoerotismo y el pecado

Existe una relación casi perversa entre la represión y el deseo. Muchas veces lo que está prohibido parece incluso más deseable, como ese dulce que te has dicho que no debes tomar porque ya no tienes hambre y no es día de hacer trampas. Sin embargo, se celebra la represión como algo bueno que será premiado en esta vida o la siguiente. Esto se puede ver claramente en los poemas del cordobés Ibn Hazm, que exaltan su amor hacia otros hombres como algo puro y, sin embargo, condenan el deseo sexual entre hombres, como ya había hecho Esquines con Timarco en la Atenas clásica mil años antes. Es la superioridad moral que da cumplir con un código impuesto, una vara de medir que a veces uno mismo se impone y que pone el límite al deseo en unos parámetros «aceptables».

Algo parecido sucede con Lorca, en su *Oda a Walt Whitman*, una larguísima maldición contra los malos maricas, «esclavos de la mujer / perras de sus tocadores». Es a estos malos maricas a quienes «los puros, los clásicos, los señalados» deberían apartar de un portazo. Unos años después sería esa misma palabra la que usaría su asesino para contar por qué le pegó dos tiros por el culo al poeta granadino. La norma nos obliga a vivir en un fondo de un barril tan pequeño, que acabamos a hostias entre nosotros, empujando más al fondo a quien necesita una mano. ¡Como si poniéndonos en los hombros del otro fuéramos a poder salir y ser aceptados! Todo para que el orden y la norma acaben dando el golpe de gracia.

Esta culpa represiva no es exclusiva de la moral cristiana que ya se iba perfilando. Porque aún quedaba otro monoteísmo por llegar a la península: el islam. En el año 622, el marido de una rica comerciante huirá de la ciudad de La Meca a Yatrib (después

conocida como Medina). Ese hombre no sería el mismísimo Albert Einstein, sino Mahoma. Al igual que el primer cristianismo, esta religión no tenía todavía muchos de sus pilares claros. El Corán seguiría revelándose sucesivamente, y la posterior expansión islámica llevó a la búsqueda de algunos fundamentos, basados, por ejemplo, en los dichos y costumbres del profeta.

Pero para cuando el islam llegó a la península ibérica unos noventa años después, en el 711, el poder de los sucesores de Mahoma se extendía desde el Atlántico hasta el río Indo.

El islam y el sexo

A lo mejor has escuchado eso de que el islam es homófobo, consigna a menudo utilizada para convencer a la gente del colectivo en Occidente de defender políticas antimigratorias o guerras en Oriente Medio. Básicamente, para alinearnos a todos en un programa concreto, el llamado *homonacionalismo*. Y aunque es innegable la violencia que hoy día se da contra las personas LGTBIQ + en muchos países donde las leyes están justificadas por un presunto código religioso, esto no siempre ha sido así. De hecho, muchas de estas leyes nacieron en el periodo de ocupación colonial europea y son el resultado de un desarrollo histórico concreto. Al igual que el cristianismo mutó en su visión de la sexualidad desde Jesús hasta san Agustín, los países islámicos han tenido visiones acerca de la sexualidad increíblemente variadas.

Empecemos por el primer musulmán, el profeta Mahoma. El islam es una religión abrahámica, así que ya traía influencias del judaísmo y del cristianismo, que ya se había extendido por todo el Mediterráneo. El Corán menciona a los sodomitas (la gente de Lot) como hombres que se alejaron de las mujeres y fueron castigados por Dios. Pero el Corán tiene únicamente un pasaje en el que se menciona qué hacer con hombres que se acuestan con hombres: «Castigarlos y, si se arrepienten, déjalos estar»[203]. Bastante ambiguo, sobre todo teniendo en cuenta los castigos que se detallan para otras prácticas como el adulterio. Para completar la doctrina, tenemos los *hadith* (hadices), la colección de dichos y anécdotas de la vida de Mahoma. ¿El problema? Son tremendamente

inconsistentes y dependen de en cuál decidas fijarte. Algunos autores posteriores citan el hadiz donde Mahoma condena a los sodomitas o recomienda su lapidación, mientras que otros muestran a un profeta consciente de lo atractivos que podían resultar los hombres jóvenes y recomienda a sus seguidores que eviten esa tentación. Lo que sí parece claro es que algunos de los sucesores de Mahoma fueron mucho más crueles con el trato a la sodomía que lo que fue el profeta.

Esta ambigüedad del Corán dará pie a una distinción entre la atracción y el sexo. La atracción por tu mismo género se muestra, en la cultura árabe y muchas de las culturas islámicas, como algo inevitable. Era el sexo, es decir, actuar de acuerdo a esa atracción, lo que se veía como reprobable. Pero haciendo honor a esa aleya (que no es una forma de mandar callar a alguien, sino la versión coránica de los versículos) que habla de un castigo, pero no lo especifica, cada escuela legal del islam recomendará un castigo u otro. Los hanafitas, por ejemplo, dirán que no merece castigo físico, mientras que los malikíes, la escuela legal que se hará más popular en al-Ándalus, proponían la muerte por lapidación. A esto hay que añadir una excepción importante: los malikíes permitían el sexo con un esclavo, algo que puede recordarnos al modelo romano, pero no es del todo así. Al contrario de la obsesión romana con la posición ocupada y la desigualdad social entre el activo y el pasivo, el homoerotismo del mundo islámico era principalmente entre iguales.

Poemas entre colegas

La actitud que el islam traerá hacia el deseo entre personas del mismo género será radicalmente distinta a los castigos cada vez mayores que venían codificando los visigodos. El islam llegó a la península de mano de una conquista, de la migración y del asentamiento de tribus árabes y beréberes, y de un contacto constante con el resto del mundo islámico que cambiará el curso de las sociedades peninsulares. Esto se hará más evidente a partir de la llegada de Abderramán I en el 756, cuando se forme el emirato de Córdoba y al-Ándalus pase de ser una provincia dentro de un Imperio a un centro con derecho propio dirigido por la dinastía

omeya. En torno a esta corte de los omeyas surgirá un oasis de poesía, investigación, cultura y arte. Pero de los mármoles de la mezquita de Córdoba a la biblioteca de al-Hakam II, tal vez lo que más destaque de esta cultura de la corte andalusí sea la poesía homoerótica, en la que poetas varios competían por mostrar su amor y atracción por otros hombres de las formas más intensas posibles.

«¿Cómo?», dirás, si la escuela malikí no solo prohibía, sino que condenaba a la lapidación a quien practicara el sexo homosexual. Bueno, hay varias cosas que matizar.

La primera es que las mismas normas religiosas promovían ese homoerotismo. La escuela malikí puso muchas normas para segregar a la gente por géneros, sobre todo en espacios públicos. El honor de una familia estaba en las mujeres, por lo que había que protegerlas de cualquier riesgo al honor, como pudiera ser estar en presencia de hombres ajenos a la familia sin velo. Idealmente, la mujer estaría en casa. Esto, por supuesto, eran normas que solo unos pocos podían cumplir: las mujeres andalusíes trabajaban dentro y fuera de casa, como vendedoras ambulantes, como albañiles, en los campos **[204]**… Porque del ideal a la realidad siempre hay un trecho, y más cuando tienes que ganarte el pan. Lo que sí estaba bien visto era la homosocialidad, las relaciones sociales entre personas del mismo género.

La segunda es que, como ya hemos mencionado, tenemos que distinguir entre deseo y sexo. Otro de los hadices más populares era el del mártir de amor: «El que se enamora y permanece casto y muere, muere mártir» **[205]**. No sé cuántas veces he sido martirizado por mis *crushes* de adolescente. Y este amor pasional podía existir entre hombres y entre mujeres (de las que ahora hablaremos). Era cuando ese amor pasaba al sexo cuando la cosa se ponía fea. Así que el amor que tanto se exaltará en las cortes será sobre todo este, un amor puro, intenso, pero casto, controlado. El sentir demasiado, pero tener el autocontrol para no actuar según tus sentimientos, es uno de los temas preferidos de esta poesía, creando una tensión que, aunque a nosotros hoy nos recuerde a la fase *emo* de la adolescencia, en su época pudo ser una de las principales inspiraciones del amor cortés. Aquel de los caballeros suspirando por la noble dama casada con su señor.

Con esta intensidad por bandera, los poetas andalusíes crearán varios subgéneros líricos. Uno de ellos será el *mudakarat*, que seguía esa tradición griega del amor hacia el efebo como el epítome de la belleza. El adolescente al que le empiezan a aparecer las primeras señales de la «masculinidad», como la barba incipiente, es el que despierta el deseo en poetas como Ya ibn al'Rabbih o Abi-l-Husayn. Pero, aunque estos ideales recuerdan al modelo griego, el homoerotismo andalusí irá más allá, pues la mayoría de poemas y anécdotas que encontramos serán entre iguales: entre amigos, conocidos, y a veces con gente que solo se ha visto de lejos.

Estas historias, a cada cual más dramática, llenan las páginas del famoso *El collar de la paloma*, escrito por el cordobés Ibn Hazm, que se convirtió en todo un manual sobre el amor para el mundo islámico. Ibn Hazm, por ejemplo, cuenta de un secretario, Ibn Quzmān, que se enamoró tanto del hermano del visir que se puso enfermo hasta morir. Cuando el hermano se enteró del porqué, dijo que de saberlo no se habría separado de él[206]. De su amigo al-Tubnī, cuenta que se enamoró de un soldado al que vio de lejos durante la caída del califato de Córdoba, a medida que las tropas rebeldes entraban en la capital para tomar el trono. Menudo momento para enamorarse, también te digo. Al-Tubnī se convirtió en otro mártir de amor, pues murió sin volver a ver jamás a ese hombre. Y el propio Ibn Hazm sentía esas atracciones. Por ejemplo, de su amigo al-Tubnī decía que era tan hermoso que la misma belleza se había creado a su imagen y semejanza. Y a él le escribió estas líneas.

Quisiera saber si el vínculo de tu amor sigue
intacto para mí, sin desgastar,
y me parece que un día podré ver tu rostro
y hablar contigo a solas en Balât Mugît.[…]
Trátame como quieras, porque te amo
y no tengo otra conversación que hablar de ti.
Aunque lo olvides, guardo en lo más hondo del corazón
un pacto hecho contigo que no está roto[207].

Todas estas historias las cuenta Ibn Hazm como amores exaltados y sublimes, y sin embargo se ve en la necesidad de recalcar que no

llevaron a nada carnal. De al-Tubnī dice que jamás «sufrió aberración» (es decir, que nunca fue pasivo), ni perpetró actos «que le apartaran de su fe y su hombría de bien» (es decir, que tampoco fue activo). Porque el mundo islámico coincidía con el cristiano en que la condena por el acto era para ambos. De hecho, Ibn Hazm se refiere a la penetración anal (*liwat*) como una abominación y algo repugnante[208], situando el paso de lo sublime a lo perverso en ceder al deseo en lugar de reprimirlo. Eso sería señal de un espíritu débil y una bajeza moral. De nuevo, esa fina línea que servía para condenar a quienes, a pesar de que tenían vidas y deseos muy parecidos a los tuyos, decidían sublimarlos sin la represión que les imponía la norma.

Pero pese a la condena moral y la legal, muchos otros poetas cruzaron ese límite con mucho menos cuidado. Un ejemplo es Ibn Quzmān, a quien algunos se han referido como el Lord Byron andalusí, que dedica muchos de sus poemas a hacer público lo que haría (e hizo) a sus muchos amantes en la privacidad de su casa. «Si entre gente nos encontramos, de lejos bésame, y si a solas nos hallamos, de cerca bésame. Haz lo que te plazca hacer, siervo soy ante ti»[209], le canta a un amado: porque lo que en público era homosocialidad —y, si eso, una atracción casta—, a puerta cerrada muy fácilmente se podía volver sexual.

Esta exaltación estética y sentimental, y la imposición de cierto autocontrol, por otro lado, eran el caldo de cultivo perfecto para que se diesen unas cuantas historias de amor que bien podrían ser la trama de una telenovela. Tal vez el mayor ejemplo sea el amor entre al-Mutamid, rey de la taifa de Sevilla, e Ibn Ammar, su visir. Tras una velada de poesía y vino, en la que sin duda los ánimos se caldearon, al-Mutamid invitó al visir a compartir su almohada esa noche. Temiendo las implicaciones de esta relación, el padre de al-Mutamid exilió al visir a Zaragoza, pero en cuanto el hijo sucedió al padre, claro, se produjo el reencuentro. Pero no fue todo feliz, y el amor de juventud era ahora uno complicado y adulto en el que los dos estaban tirándose los trastos a la cabeza. Al-Mutamid llegó a componer poemas burlándose de los orígenes humildes de Ibn Ammar, e Ibn Ammar respondió con un extenso poema burlándose del rey y de su familia, que terminaba con unos versos que recuerdan que lo que hacían en la juventud sobrepasaba esos límites

del autocontrol: «Yo me contentaba con lo permitido, pero tú querías lo que no lo es»[210], diría el visir ahora convertido en poeta. Esta acusación pública enfureció al rey, que encarceló a su antiguo amante para después perdonarle. Pero en cuanto se enteró de cómo Ibn Ammar presumía demasiado del indulto, en un ataque de furia, le mató, según algunas versiones con sus propias manos. Todo acabó en un lujoso funeral, con el rey llorando al visir con amargura. Todo por el miedo a perder el honor y al qué dirán. Bueno, y por una relación que era bastante tóxica, no nos vamos a engañar.

Por supuesto, esta efusividad homoerótica es algo que ha llegado a nosotros sobre todo en poemas vinculados a la corte, primero a la omeya en Córdoba, y después a las distintas cortes de los reinos de taifa del siglo XI, en las que esta poesía tuvo una verdadera eclosión. Con la conquista almorávide, y luego almohade, desde el norte de África, esa cultura de corte tan homoerótica iría desapareciendo. Estas dinastías magrebíes tendrán una visión algo más estricta del deseo entre hombres, viendo incluso la atracción casta con sospecha. Aun así, estos poemas seguirán siendo admirados siglos después, incluso por autores que condenarían la *liwat* o sodomía como un vicio urbanita que nace precisamente del lujo[211].

Cabe preguntarse cómo vivían su deseo los maricones comunes, los que no tendrían la protección del estatus y del dinero frente a las normas de la escuela malikí. No tenemos ninguna sentencia o testimonio de condenas por *liwat* en todo el periodo andalusí, algo que sugiere que también en las clases más bajas había ambivalencia y que, aunque la justificación legal podía existir, no se consideraba un mal tan grande como para perseguirlo de forma activa. Algunos autores han hablado de que en ciudades como Sevilla o Córdoba existían barrios con una mayor población homosexual, lo cual ha llevado a que se citen como la «Chueca andalusí» en varios blogs de internet. Pero siento reventar la burbuja, porque todas estas alusiones parecen venir de una única fuente: un estudio de Ahmed Tahiri donde habla de barrios y zonas relacionadas con la prostitución, más que de barrios gentrificados y dedicados al consumo por maricas ricas, como pueda ser Chueca. Sin duda, la prostitución, también la masculina, existía en el periodo andalusí, donde era relegada a barrios algo apartados donde los «indeseables»

se concentraban. Para Tahiri, en Córdoba, ese ornamento del mundo que en el siglo X era la ciudad más grande de Europa occidental, existía el barrio conocido como *derb* Ibn Zaydún[212], que era frecuentado por jóvenes amantes (*al-qutama'*) y afeminados o «invertidos» *(al-mujannathin)*. Ambos términos se refieren al trabajo sexual. Tal vez este barrio era donde los poetas de la élite iban para satisfacer esa tentación que no se atrevían a realizar con esos amigos respetables por los que bebían los vientos.

Y mientras los hombres no miran…

Como viene siendo costumbre, las fuentes suelen escatimar en gastos en lo que a mujeres con otras mujeres se refiere, algo bastante relacionado con esa segregación por géneros que mencionaba antes. Aun así, el lesbianismo (*sahaqat*) aparece en textos de todo tipo, eso sí, sobre todo desde voces masculinas, que lo ven entre la confusión absoluta y la admiración.

Algunos de estos autores fueron médicos que, inspirados por la obra del griego Galeno, llegaron a conclusiones como que el lesbianismo era causado por una hinchazón entre los labios mayores y menores que solo podía calmarse a través del frote con otra mujer. El hombre no servía, porque su eyaculación era cálida, mientras que la eyaculación femenina, al ser fría, calmaba la hinchazón. Para Juan Mesué el lesbianismo se debía a que, durante la lactancia, la madre o nodriza habría comido apio, rúcula o flores de naranjo[213] (preguntad a vuestras madres, no vaya a ser…).

El lesbianismo pasó a ser una categoría médica que la medicina árabe de los siglos IX-X veía no como una desviación, ni como algo que curar, sino como una condición con un tratamiento fácil: el acto sexual entre mujeres. Frente a las barreras que se imponía a los hombres, entre los cuales el sexo implicaba una dominación del uno al otro y que recordaba a Sodoma, la barrera entre la atracción y el acto no era gran impedimento en el mundo femenino. Y no porque no se considerase realmente sexo, como pasaba con los romanos. En una anécdota citada por al-Tifashi, cuando el marido se entera de que su mujer tiene una amante, anuncia que, si eso le libra de sus

obligaciones sexuales con su mujer, que haga lo que quiera [214], al fin y al cabo eso también hará que no busque amantes masculinos, lo que sería peor, pues pondría en riesgo su honor. Para Samawal al-Maghribi, médico y astrónomo de origen magrebí o andalusí, las lesbianas son sobre todo mujeres cultas que saben que no quieren caer en una dominación masculina [215], un sentimiento que creo que ha perdurado hasta nuestros días.

Las historias entre mujeres llegaron a la literatura islámica a menudo asociadas con la devoción. La historia de Hind y al-Zarqa', dos mujeres que vivieron en el siglo VII y se convirtieron en la primera pareja lésbica con nombres y apellidos de la historia islámica, fue contada y recontada como ejemplo de lealtad. Cuando al-Zarqa' murió, Hind se cortó el pelo e hizo luto, pasó a vivir como una asceta y construyó un monasterio donde también acudían otras mujeres que lamentaban la muerte de sus amantes (suponemos que hombres o mujeres [216]).

Por lo general, el lesbianismo pasó a la literatura árabe e islámica como muestra de lealtad, pero había quienes no estaban de acuerdo. Estaba la otra cara de la devoción, y era cuando se rompía ese amor. Ibn Hazm, que tanto se desvivía por los amores (castos) entre hombres, menciona una única vez el lesbianismo en su obra sobre el amor y recoge otro de los tópicos que ha sobrevivido sobre el amor entre mujeres: su intensidad. Ibn Hazm cuenta que conoció a dos mujeres que se amaban y describe cómo este amor pasó de ser más limpio que el agua y más sutil que el aire, más firme que las montañas, a ser una enemistad más desgarradora que la muerte, una enemistad que no igualaría ni el odio por quien asesinase a tu padre. En una palabra: lo que hoy llamamos *bollodrama*. Sin embargo, para Ibn Hazm, esta intensidad en el amor y en la ruptura se debía a un castigo divino y a un deseo depravado [217]. Para lo mucho que admira el amor entre hombres, no parece extender esa admiración a las mujeres, ¡vaya por Alá!

Al otro extremo de la confusión estaba la extraña obsesión que podía causar la sexualidad femenina, sobre todo en el entorno palaciego del harén. Hay muchos mitos en torno a lo que se hacía en espacios exclusivamente femeninos, muchos de ellos creados en el siglo XIX por viajeros europeos que, en cuanto no les dejaban entrar, dejaban volar su imaginación y pensaban en odaliscas y

grandes orgías lésbicas. Pero incluso en esta época existían estas elucubraciones. Es cierto que, en un espacio sin vigilancia ni control masculino, era más fácil que una mujer diera rienda suelta a su *sahaqat*. La literatura erótica árabe reflexionaba sobre comunidades lésbicas, grupos donde las mujeres se enseñaban unas a otras. Uno de estos autores fue el granadino León el Africano, que habla de una de estas comunidades en el Fez del siglo XV, donde estas mujeres practicaban además del sexo el arte de la adivinación[218]. Es difícil saber si esta comunidad de lesbianas esotéricas es cierta o fruto de una imaginación masculina algo encendida, pero no parece descabellado pensar que las mujeres que deseaban la compañía de otras mujeres encontraran en la homosocialidad imperante una excusa perfecta para formar comunidades de apoyo mutuo, algo apartadas de la mirada masculina, que siempre intentaría elucubrar sobre qué pasaba a puerta cerrada. Yo elijo creer.

¿Estamos entonces condenados a escuchar siempre la voz de los hombres? Gracias a Alá, no. Tenemos las voces de mujeres que también participaron de esa tradición poética e incluso crearon su propia escuela. La más famosa fue Wallada bint al-Mustakfi, princesa de la familia omeya que protagonizó uno de los triángulos amorosos más sonados de la Córdoba del siglo XI. Pero aparte de sus amoríos con Ibn Zaydún e Ibn Abdus, Wallada fue reconocida por su independencia. Nunca se casó, y con el dinero de su herencia abrió una escuela o salón literario donde acogía a poetas y escritores, tanto hombres como mujeres. Una de sus pupilas, Muhya —a la que dedicó varios versos de los cuales no se ha conservado ninguno—, se convirtió en su favorita. Pero el amorío entre Wallada y Muhya terminó mal, quién sabe si por esa maldición que mencionaba Ibn Hazm, y lo que sí han pasado a la historia son las sátiras que Muhya le dedicó a su antigua maestra.

Menos dramáticos son los versos de Hamda bint Ziyad, una poeta de Guadix que escribe desde un entorno mucho menos lujoso que el resto de autores que he citado hasta ahora. Esta mujer bajaba al río, a bañarse, a por agua, o a lavar, y se encontraba en ese espacio tan femenino con una mujer que hacía que le temblase todo, con una mirada «para dar órdenes que el sueño me prohíben»[219]. Hamda juega con la ambigüedad del lenguaje, pero se refiere a esta persona como una *gacela*, término que en la poesía

andalusí siempre se usa para referirse a mujeres jóvenes. Y aun así, hay quienes traducen este poema como completamente heterosexual…

Un mal menor

En una sociedad en la que hombres y mujeres tienen papeles tan claros, que intentan segregarse, cabría pensar que no hay quien transite la barrera de uno a otro. Pero nada más alejado de la realidad. Incluso en la propia vida de Mahoma aparecieron los *mujannathin*, término utilizado para describir a hombres que parecen mujeres o adoptan hábitos y costumbres femeninas, pero también a personas intersex. Por supuesto, es difícil separar cuándo este término se está utilizando para describir la intersexualidad o una vida que podríamos llamar *trans* (matices y asteriscos, etcétera), porque hay palabras que se utilizan para englobar realidades muy variadas. Algunos han cortado por lo sano y lo han traducido como 'invertido', que suena mucho peor, pero tal vez se corresponda más a cómo veían sus vidas desde la norma. Yo abogo por decir 'los pronombres'.

Más allá de debates semánticos, los *mujannathin* se mencionan como comunes en la tribu del profeta. Un hadiz explica que Mahoma permitía a estos «invertidos» estar en la misma habitación que sus esposas sin que ellas se pusiesen un velo[220]. No voy a mentir, la idea de las mujeres de Mahoma siendo unas mariliendres me hace mucha gracia, pero lo que esto muestra es que a estas personas, de cuerpo masculino o intersex, no se las leía como hombres y se les permitía transgredir esas barreras del género no solo en cómo se presentaban —pues se acicalaban como mujeres—, sino también en los espacios a los que podían acceder. A estos *mujannathin* se les asociaba o bien con la sodomía pasiva, o bien con la falta de apetito sexual, así que nunca serían un riesgo para el honor de las mujeres. Además de eso, solían dedicarse al entretenimiento, la música y el baile en espacios de la corte, trabajos de corte erótico o sexual, pero asociados al lujo. Aun así, este término también aparece aplicado a la prostitución en otros

espacios urbanos alejados de la corte, como el ya mencionado *derb* Ibn Zaydún de Córdoba.

Igualmente, la inversión del género y su asociación con lo erótico se mantiene en todo tipo de cuerpos. Otro ejemplo son las *ghulamiyyat*, mujeres esclavas que se travestían como hombres, a veces incluso pintándose bigotes, y que aparecen en el Bagdad del siglo IX. Las *ghulamiyyat* adoptaban nombres masculinos, se cortaban el pelo, pero seguían manteniendo algunos estereotipos femeninos del momento, como era depilarse las cejas o pintarse los labios[221]. Este juego con el género resultaba en una androginia que, al ser esclavas y no estar atadas a las limitaciones del honor familiar, permitía a estas mujeres moverse por espacios típicamente masculinos, como las peleas de perros o las carreras de caballos. Aun así, muchas serían las mujeres libres de la élite que, bien por curiosidad o por deseo, empezaron a imitar a estas *ghulamiyyat* en la corte abasí de Bagdad.

Y aunque ocurriera muy lejos, la moda cruzó el Mediterráneo y se asentó también en Córdoba. Aurora la Vasca, conocida en las fuentes árabes como Subh, es tal vez el primer *drag king* de la historia de la península. Fue una joven esclava que se crio en la corte de Córdoba y se convirtió en esposa de al-Hakam II, pero que, a lo largo de su vida, consiguió convertirse en la favorita del califa y ganar más y más poder en la corte. ¿Cómo lo hizo? Pues se nos dice que Subh, sabiendo qué era lo que atraía realmente a su esposo, empezó a vestir a la moda bagdadí como un joven efebo. Al-Hakam, que ahora prestaba mucha más atención a su mujer, le dio incluso un nombre masculino, Ya'far (no confundir con el de Disney), y permitió que se moviera libremente por la gloriosa Medina Azahara cuando fuera travestido[222]. El travestismo, además, permitió a Subh convertirse en todo un agente político que sabía mover los hilos de la corte, pasando de esclava a madre del heredero y, de ahí, a gran princesa. Porque, cuando el binarismo agobia, cruzar esas fronteras a veces se convierte en el único camino por el que transitar.

Así, ciertas expresiones de género y ciertos cuerpos conseguían transitar espacios con mucha mayor soltura. Esto ocurría también con los eunucos, cuyo estatus a menudo les daba ciertos derechos y privilegios, sobre todo en el entorno de palacio donde se convertían

en consejeros de confianza de los emires y califas [223], y personas que podían acceder a los espacios más privados de la corte.

Este tránsito tenía también sus limitaciones, como podemos ver cuando inspeccionamos ejemplos de intersexualidad que hacían peligrar esa separación entre géneros. Este es el caso de una persona que vivía como mujer en época del califa Alí, unos veinte años después de la muerte de Mahoma. Esta mujer afirmaba tener pene y vagina, y haber tenido un hijo con una sirvienta. Al comprobar que era cierto, se la nombró *juntha* ('invertida') y se le obligó a vestir como hombre. ¿Por qué? Por su capacidad para dejar embarazada y por su deseo sexual por las mujeres. Es decir, aunque nos encontramos en una sociedad binaria, obsesionada con el honor familiar que se depositaba en las mujeres, a las que había que proteger, esta misma división estricta se formulaba en términos sexuales (me refiero aquí al acto sexual, es decir, al potencial para insertar o ser insertado, y de embarazar o quedar embarazado). Como quienes se obsesionan con metáforas absurdas de enchufes y qué encaja dónde, esta forma de ver el sexo no significaba un binarismo estricto, sino un reconocimiento de esas categorías que no encajaban. Lo desviado o invertido, lo *mujannathin*, se encajaba entonces en el orden social de la segregación. Es decir, lo que regulaba la sociedad y las relaciones no era tanto el cuerpo en el que nacieras, sino el honor y la capacidad de ese cuerpo para defender o guardar ese honor.

9
Sodomas y mazmorras

A veces no tenemos fuentes suficientes, sea porque no quedaron registros escritos, porque aún no se ha indagado lo suficiente o no se han hecho proyectos de arqueología. Esto normalmente debería llevarnos a decir, con humildad, «no lo sabemos», pero la mayoría de las veces se rellenan los huecos, y a veces incluso se utilizan para inventarse toda una fábula. Esto era algo muy propio de los historiadores antiguos y de los cronistas de la Edad Media. Lo malo es que seguimos repitiendo algunas de esas fábulas. Cosas como la famosa batalla de Covadonga, donde un noble visigodo de nombre Pelayo se enfrentó a los árabes y marcó el inicio de la Reconquista. La cosa es que, aunque seguramente hubo un enfrentamiento entre árabes y astures alrededor de la zona de Cangas, de haber pasado ni fue una batalla tan épica ni fue liderada por un primo del último rey visigodo. Pelayo probablemente fuese un jefe astur local. Y desde luego ahí no llegaron 187 000 soldados musulmanes como dicen algunas versiones de la crónica alfonsina, que es la primera en relatar la batalla. El mito de Covadonga, y que Pelayo era el heredero de los visigodos, se inventó unos ciento cincuenta años después de los «hechos». Pero ahí estamos, lo repetimos e incluso decimos que se debería celebrar el aniversario de un suceso que no sabemos cuándo ocurrió. Todo para revestirlo de epicidad y decir que Asturias fue la continuidad del reino visigodo y la salvación de España.

Y si el relato de siempre puede inventar que Pelayo fue el primo de Witiza o un guardia real, o va a repetir lo de los cientos de miles de soldados y la Virgen frenando sus flechas, pues yo me puedo inventar que Pelayo tenía un amante o que en Covadonga había alguien travestido. No es que me interese especialmente, pero ya

que estamos… Espera, no, me dicen que no puedo hacer eso porque estaría metiendo ideología, y que no tenemos fuentes que lo demuestren.

¡Pues vamos apañados para hablar de algo tan invisible como la disidencia sexual y de género en un periodo que es precisamente conocido por la ausencia de fuentes! A ver qué podemos hacer…

¿Homoerotismo medieval?

El reino de Toledo, con sus leyes de Égica y de Chindasvinto, cayó, y al norte de la península empezaron a originarse distintos núcleos de poder cristiano que dirían eso de resistir al invasor.

¿Qué quedó de lo de antes? Pues aunque muchos han argumentado una continuidad entre Toledo y Oviedo, la recuperación de lo visigodo se produjo un siglo después de Covadonga, cuando aumentó la migración de clérigos mozárabes al norte de la península. Estos clérigos buscaron precisamente esa conexión con lo visigodo, entre otras cosas diciendo que Pelayo era de un linaje visigodo. Mientras, códigos legales como el *Liber Iudiciorum*, donde aparecen esas leyes contra la sodomía, dejaron de renovarse. Así, sus normas quedaron como referencias según el jurista de turno recordase o le conviniese aplicarlo. Se rompe con el sistema anterior y, a pesar de esa inspiración, aparece una nueva forma de entender la sociedad y la monarquía. Esta ruptura también afectó a estas normas en torno a la sodomía. Toda esa insistencia de los últimos reyes visigodos sobre el peligro social que suponía lo desviado desaparece (pero volverá, cual Terminator, no te preocupes). Al fin y al cabo, tenían amenazas mayores si miraban al sur.

Si se citaron las leyes de Égica en esos primeros siglos no lo sabemos. Tampoco encontramos ninguna condena por crímenes de sodomía, utilizando las leyes visigodas. No ayuda que los lugares donde se formaron estos núcleos cristianos fueran espacios bastante apartados, donde aún había un gran poso pagano, que bebía de distintos aportes y grados de romanización. El propio Pelayo, ese gran adalid y padre de la patria, tiene muchos hechos de su vida asociados a lugares de culto prerromano como, por ejemplo, su

zona de enterramiento o incluso la cueva de Covadonga.

La cristianización de la población y de sus costumbres recaería en regular, por supuesto, el sexo y las relaciones. Sin embargo, en estos primeros siglos tras la caída del reino visigodo los pecados contra natura que condenaba esta Iglesia, y que se encuentran en los penitenciales, se refieren a todo tipo de actos sexuales bajo el pecado de *luxuria*. La *luxuria* abarca, por supuesto, el adulterio, que amenaza la sacrosanta estructura del matrimonio, pero también ciertas posturas donde se da la vuelta al orden y se pone a la mujer por encima del hombre, o posiciones que no llevan al embarazo.

Estos clérigos centraban los pecados y peligros del sexo y la lujuria en la mujer[224], mientras que los actos entre hombres tenían penitencias mayores o menores dependiendo de cuánto desafiasen ese orden reproductivo. En otras zonas de Europa, vemos que lo más grave podía ser el sexo anal con un hombre casado, pero otros actos entre hombres tenían un castigo tan grande como podía tenerlo acostarse con la esposa durante la cuaresma. Por ejemplo, el obispo Burchard de Worms imponía una penitencia de cuarenta días a pan y agua, seguidos de doce años de ayuno, para el hombre casado que tuviera sexo con otros hombres de forma reincidente. Y sí, suena a tortura, pero si el adulterio era con otra mujer, el penitente debería cumplir ochenta días a pan y agua y catorce años de ayuno[225].

El historiador y activista John Boswell incluso leía en el amor cortés que se desarrolló en el sur de Francia tintes de ese homoeroticismo tan abundante en la literatura andalusí. No sería raro, dada la influencia que la lírica amorosa andalusí tuvo en los trovadores y poetas del sur de Francia y su amor cortés. Toda esa poesía cruzó los Pirineos a través de traducciones en centros como el monasterio de Ripoll[226]. Pero no tenemos que irnos a lo que será Francia. La propia península tendrá una rica tradición de trovadores, sobre todo en lengua galaicoportuguesa, donde encontramos cantigas en las que cantan de amor. Había dos tipos: las cantigas de amigo, de una mujer a un hombre, y las de amor, de un hombre a una mujer. Y aunque solemos pensar en esas cantigas como composiciones dedicadas al amor heterosexual, lo interesante es que siempre eran compuestas y cantadas por hombres. Así que al adoptar una «voz» femenina en esas cantigas de amigo, los

trovadores cantaban su amor hacia otro hombre. Travistiendo su voz, lograban trastocar las normas para expresar un amor prohibido. La traducción de algunos mitos como el ciclo de Troya, con Aquiles y Patroclo, también dará el espacio para explorar estas relaciones entre hombres, en la borrosa frontera entre el afecto amistoso y el afecto sexual.

Cómo reinventar un pecado

El 16 de abril de 1061, en Santa María de Ordes (hoy Rairiz de Veiga, en Ourense), Pedro Díaz y Muño Vandilaz pactaron una unión eterna por la que compartirían casa y se cuidarían mutuamente hasta la muerte de uno de ellos, cuando sus propiedades pasarían al otro. Pero que no lo llamen matrimonio. Este contrato, encontrado en los archivos de Tombo de Celanova, tiene firmas y testigos, y formula la unión entre dos hombres como eterna y en pie de igualdad, como buenos amigos (no lo digo por la broma, *amicos bonos* es como aparece en el documento[227]). Si esta unión tuvo un componente sexual es imposible de demostrar, pero no es difícil verla como un matrimonio, en el sentido de lo que significa *matrimonio* en la Edad Media y a lo largo de la historia: un acuerdo para transmitir propiedades, en este caso una casa y una iglesia que tenían entre ambos. El matrimonio no aparecerá de forma explícita como un sacramento de la Iglesia hasta el siglo XV, y hasta ese momento no era raro recurrir a formas más sociales para regular estas uniones, así que el hecho de contar con un acuerdo legal en estas fechas es bastante excepcional. Tampoco es difícil verlo como una relación amorosa o afectiva: ambos se comprometían a compartir su vida y sus tareas, a alimentarse, darse de beber y proporcionarse vestimentas el uno al otro, e incluso a tener los mismos amigos y enemigos. Obligaciones que son, en definitiva, propias de un matrimonio. Y en la privacidad de esa casa que compartían, donde uno no podía invitar a alguien sin permiso del otro (lo dice en el contrato), ¿quién sabe lo que ocurría bajo las sábanas?

Pero si estaba tan mal visto en el cristianismo…, ¿cómo podía ser?

Parece ser que, en estas fechas, y después de la caída del reino visigodo, hubo cierta relajación en torno a la vigilancia sexual. Esto no significa que se permitieran estas relaciones, pero sí que la sombra de la sospecha no pesaba tanto, y Pedro y Muño pudieron tal vez vivir este contrato sin que muchos alzasen una ceja.

Una década antes, un tal Pedro Damián escribirá una obra, el *Liber Gomorrhianus*, donde denunciará que el pecado de la sodomía estaba muy extendido en la Iglesia y que debía erradicarse. El papa, aunque escuchó, puso ciertos límites a las peticiones de Pedro Damián; con todo, se empezará a marcar un nuevo camino en la Iglesia, en el que la condena del pecado será cada vez más explícita.

Al contrario que la *luxuria* de los siglos anteriores, la sodomía se centra en el hombre, incluyendo en su definición la masturbación y el sexo intercrural, pero también los besos con carácter erótico. La sodomía se equiparará con otros actos impensables para dejar clara su aberración. Mentes pensantes como Tomás de Aquino la equipararán con el canibalismo, aunque dudo que venga de ahí lo de la «carne» y el «pescado». Esta sodomía preocupaba sobre todo en los ambientes de la Iglesia, espacios homosociales por excelencia, pero pronto excedió los muros de la institución.

Vemos algunos ejemplos de la condena moral en el nuevo estilo de arte que arrasaba en aquella época: el románico, donde empiezan a aparecer motivos como el del espinario, o el hombre intentando quitarse una espina del pie. Algo inocente en principio, ¿verdad? Tenemos muchas estatuas griegas con ese mismo motivo artístico. Pero en el imaginario medieval quitarse una espina se convirtió en una metáfora de la masturbación, y quitársela a otro hombre, de tener noches de desenfreno[228]. Y tenemos ábsides y claustros con espinitas clavadas por todo el sur de Europa, desde Italia hasta Galicia, que remarcan la lujuria masculina como un desvío. Otros motivos son un poco más directos, como el fraile tonsurado que se está masturbando en la pila bautismal de Senosiáin (Navarra), mientras es mordido por un demonio. Todas estas imágenes apelan a la sodomía por medio de la asociación directa entre el deseo masculino en sí y el deseo *hacia otros hombres*. Es el vicio desmedido, el exceso de lujuria, el que puede llevar a un hombre a buscar la compañía de otros.

A la vez que se produce una condena religiosa más explícita, vemos cómo empieza a aparecer la sodomía en la sátira a lo largo de los siglos XII y XIII. Había un tercer género en la trovadoresca galaicoportuguesa que no he mencionado antes, y es donde la sodomía hace mayor acto de presencia. Se trata de las cantigas de escarnio y maldecir, un género satírico que manejaban esos trovadores medievales y que muestra cómo eso de contar chistes de mariquitas (algo que según algunos grandes humoristas de nuestro país ya no se puede hacer) en realidad se ha hecho siempre. La búsqueda de placer sexual con otro hombre, o la insinuación de ello, será motivo de escarnio y de risa en el ámbito artístico y educado. A lo largo de los siglos XII y XIII sus versos se llenan de *fodidos*, de *putos* y de *caralhos* que sugieren una sexualidad mucho más activa que la que anuncian las leyes y los tratados morales cristianos. Vemos un mundo sexual poblado por prostitutos, con clientela masculina [229], hombres que desean a otros hombres en secreto, o la tan manida amenaza de dar por culo a alguien como insulto. Aun así, estas cantigas juegan continuamente con los dobles sentidos, por lo que su interpretación no siempre es clara. El término *sodomita*, por ejemplo, no se utiliza nunca, quedando aún relegado al ámbito religioso y al legal.

Se ha creado un crimen

La idea de ser un sodomita ya era algo malo. Encontramos leyes como las del Fuero de Oviedo de 1145, que permiten a alguien golpear a su vecino si le llamaba sodomita [230]. Esto no era porque se considerase delito de odio, sino porque se entendía como una provocación y un daño al honor. *Sodomita* aparece entre otros insultos, como *traidor* o *cornudo*. Tal vez por ello los insultos que utilizan los trovadores suelen jugar con la lírica y los dobles sentidos.

Entre los siglos XI y XIII empezará a aparecer el crimen de sodomía en algunos fueros municipales de Castilla, pero, aunque se encuentran con relativa frecuencia entre las leyes castellanas, en otras zonas como Galicia estarán bastante ausentes. Esto tiene dos

razones: la primera, los fueros nuevos reflejaban una mentalidad cambiante, cada vez más explícita en la persecución de la sodomía. La segunda es más pragmática, pero probable: el control de la reproducción.

A medida que estos reinos cristianos avanzaban hacia el sur, tenían que repoblar las tierras conquistadas, y para ello hacían falta mecanismos[231] que integrasen el sexo aceptable (el destinado a tener hijos, nuevos brazos para el reino) y el inaceptable (el sodomítico, el placentero, el extramarital). Así, la persecución cada vez más intensa de la sodomía (que, recordemos, incluía el sexo entre un hombre y una mujer que no llevaba al embarazo) sería parte de una mentalidad colonizadora, el proyecto de expansión de un reino y de dominación de un territorio. Y eso que aún no estamos hablando de colonización en sentido pleno, sino como una forma de poblar tierras, pero es que esta es una constante: la regulación sexual es una herramienta del poder. Esto pasa no solo por condenar unos actos y bendecir otros, también —obviamente— por regular cómo se tienen que dar los encuentros sexuales: a través del matrimonio monógamo. «Todo en la vida es sexo menos el sexo, el sexo es poder», como diría Oscar Wilde.

Pero será en el siglo XIII cuando, en los distintos reinos peninsulares, estos crímenes morales se conviertan en crímenes civiles para todo el reino. Después de quinientos cincuenta años de relativa paz, se reinventa el crimen. Y, aunque la historia no se repite con el reino visigodo, desde luego busca una rima porque, como ves, el camino de la condena no es una línea recta de menos a más represión. Si bien Égica había ido más allá que los concilios eclesiásticos, ahora los reyes irán siguiendo la batuta ya marcada por la Iglesia.

Esto estuvo en gran parte motivado por Ramon de Penyafort, clérigo dominico que recopiló una serie de normas canónicas para el papa Gregorio IX en 1235. Sumado a lo que ya había establecido el Concilio de Letrán sesenta años antes[232], que la sodomía era causa de la ira divina, Penyafort convenció al pontífice de que debía perseguirse de forma más activa lo que para él era un crimen contra el mismísimo Dios y la humanidad (otra vez). El poder letal de meter el pito donde no se debe. Convencido, el papa incluyó en sus decretales la sodomía como un crimen que los reyes cristianos

estaban obligados a perseguir. Tal era la obsesión de Ramon con la sodomía que, cuando se le nombró primer inquisidor de la Corona de Aragón para perseguir la herejía cátara, pidió permiso para perseguir también la sodomía. Pero el papa había cambiado, y el nuevo se lo negó.

Así, el siglo XIII marca el paso de lo moral a lo jurídico, como ya había pasado con los visigodos. En Castilla será Alfonso X a quien, en su inmensa sabiduría, le dé por promulgar nuevas leyes y edictos recogiendo el testigo dejado por Égica. El Fuero Real —un conjunto de leyes y privilegios que el rey concedía a distintas ciudades— intentará unificar la legislación de distintas urbes de la Corona. ¡Y entre estos privilegios estaría el de perseguir mariquitas! Rimando con las leyes visigodas, Alfonso ideó un castigo aún más severo para el hombre que desea pecar contra natura con otro. Primero, la castración pública, algo que deje claro al resto del pueblo lo que *no* se debe hacer y que ahonde en la humillación. Y por si eso no fuera suficiente, al tercer día se les colgaría a ambos por las piernas hasta su muerte, ordenando que sus cuerpos se quedasen ahí expuestos, de nuevo como aviso[233]. Este castigo sería el único posible en ciudades de realengo (es decir, bajo la jurisdicción directa del rey) como Madrid o Peñafiel, que recibieron el Fuero Real como única ley local.

Dónde y a cuántos se ejecutó con esta ley no lo sabemos, ya que el primer juicio que documentamos en Castilla de un hombre que se había acostado con otro ocurre en Murcia en 1408. Lo curioso de este caso es que no fue por sodomía, sino que a Alfonso Fernández Cardador se le detuvo por haber cometido «adulterio con un mozo»[234]. Es decir, el crimen era el adulterio, el haber puesto los cuernos a su mujer. El hecho de que fuera con un mozo en vez de con una moza parecía completamente secundario.

Si analizamos las leyes de Alfonso X, veremos algunas cosas curiosas. Mientras que el rey se explaya en describir la condena, para referirse al pecado parece que se vuelve un tímido, aclarando que está hablando de algo tan terrible, tan impensable, que le agravia tener que mencionarlo. Este será el destino de la sodomía en los siguientes siglos, convertirse en algo abominable por atentar contra todo principio moral o religioso. Hasta el punto de que, como veremos en la Edad Moderna, pasarán a referirse a la sodomía

como el *pecado nefando*. Aun así, por entonces, esa timidez del rey no está tan asentada. Aparte del Fuero Real, el mismo Alfonso X repetirá en las Siete Partidas que la sodomía debe castigarse con la muerte, como un crimen contra natura[235]. Además de eso, deja claro que al sodomita se le deberá difamar. El castigo era no solo la muerte, sino previamente la pérdida del honor, dejando claro a todo el mundo lo que se había hecho. Todos estos castigos tan públicos además servían como una advertencia y una forma de disuasión para quienes tuvieran tentaciones similares.

Las Siete Partidas establecían un fundamento legal que se tuviese en cuenta en todo el reino, y no solo en las ciudades de realengo. Y como fundamento, el rey no puede simplemente condenar, sino que tiene que explicar por qué toma esa decisión y por qué es un pecado contra la naturaleza: por esa interpretación del relato bíblico de Sodoma. Alfonso se explaya y explica que condenar a los sodomitas es proteger a la sociedad del castigo divino, evitando esta afrenta que tanto había ofendido al Altísimo como para destruir una ciudad entera. Otra vez la misma justificación que había dado Égica quinientos cincuenta años antes.

El siglo XIII también fue uno de cambio y criminalización de la sodomía en la Corona de Aragón. Allí donde Ramon de Penyafort no consiguió el permiso pontificio, unas décadas después Jaume I incluiría la sodomía como delito bajo pena de muerte en los Furs de Valencia y los Fueros de Aragón. Y es precisamente allí y entonces cuando podemos leer sobre el primer condenado por sodomía de la península ibérica, Alaçar, un vecino judío de Lleida, ejecutado en 1263[236]. En su condena pesaba no solo su sexualidad, sino sin duda su religión. Estos ejes de opresión no podrán separarse, como veremos en el próximo capítulo. Durante el siglo siguiente, solo en Cataluña se condenaría a otros veintiséis hombres por sodomía. Y desde entonces hasta el siglo XVIII veremos cómo la persecución de la sodomía fluctúa según la ansiedad social del momento.

Pero las bases legales ya estaban asentadas y solo irían a más. A mediados del siglo XV, Alfonso V de Aragón hará una explicación detallada de por qué la sodomía tenía que ser castigada[237]. De nuevo porque ofende a Dios, como demuestra el relato bíblico de Sodoma (ese tan mal interpretado por san Agustín mil años antes). No se cansan de repetirse. E incluso así, Alfonso V se siente incapaz

de describir en *qué* consiste la sodomía, suponemos que porque el significado del término ya estaba claro después de tres siglos de discursos y leyes condenándola.

Apretón en el convento

Las leyes tan duras que vemos aparecer a partir del siglo XIII suelen enfatizar que la sodomía es un crimen únicamente masculino, mientras que en los crímenes contra natura las mujeres solo aparecen referidas al hablar de bestialismo. La paradoja de la invisibilidad nos lleva a lo que ya se venía asentando durante la Antigüedad tardía: hay sexo cuando hay pito y semen. El óvulo, aún no descubierto, no contaba para la reproducción, y aunque algunos teólogos como Tomás de Aquino incluirían a las mujeres que yacían con mujeres en su entendimiento de los pecados contra natura, esto no se manifestaría en ningún tipo de legalidad en la península ibérica. Aquí será no el Medievo, sino la Edad Moderna la que traiga esta idea de que también debe perseguirse activamente el sexo entre mujeres. En 1555 se reeditarán las Siete Partidas de Alfonso X, y Gregorio López, que glosará y comentará las leyes medievales, aclarará que este tipo de pecados contra natura incluyen también a las mujeres.

Las pocas veces que aparece el sexo entre mujeres en un código legal medieval europeo, lo hace de forma confusa. El ejemplo mejor preservado es *Li livres de jostice et de plet* francés, que lo considera una forma de sodomía y estipula que tanto a hombres como a mujeres se les cortará el miembro, y a la tercera ofensa se les incinerará[238]. Y aunque qué miembro se cortará parece claro en un tipo de cuerpos, para otros la cosa es bastante más ambigua y nos hace preguntarnos qué se le hacía al cuerpo femenino que cometía este crimen. También en Francia encontraremos ilustraciones de mujeres yaciendo juntas en una Biblia moralizada de 1220.



Sodomitas masculinos y femeninos en una Biblia moralizada francesa. La ilustración refleja que la sodomía es un pecado en el que hombres y mujeres pueden caer. Rodeadas de demonios, las parejas no parecen atemorizadas, sino en paz. *Codex Vindobonensis 2554*, Biblioteca Nacional de Viena.

Tenemos otras figuras lésbicas del Medievo europeo. La gente no era ignorante, y muchos eran capaces de imaginar que algo así existía. Y de entre todos los lugares donde puede habitar una lesbiana, la imaginación masculina que dictaba esas normas se centró en uno: el convento. Un espacio no solo homosocial y femenino, sino también inaccesible para la mirada masculina. El deseo lésbico ha sido leído en muchas de las obras de grandes monjas, incluyendo en este periodo a la germana Hildegarda de Bingen, que luchó porque su amada Richardis no se fuera a otro convento. En la península ibérica tenemos las acusaciones de lesbianismo vertidas contra santa Teresa de Ávila, fruto de sus idilios místicos con sus compañeras ya en el siglo XVI. Pero no nos

adelantemos demasiado.

La elasticidad de la sodomía

Es el 28 de julio de 1460. Una calurosa mañana valenciana en la abarrotada plaza del mercado. Pero lo que atrae las miradas hoy no es el interés por comprar grano, verduras o telas, sino un tablado lo suficientemente elevado para que todos puedan ver. La soga amenazante de la horca, todavía vacía, ondea ligeramente junto a una figura que los vecinos de Valencia más acomodados pueden reconocer. Se trata de Margarida Borràs, aunque quien lea su sentencia la llamará Miquel. Vestida con una camisa de hombre corta, para que toda la ciudad viera sus genitales, Margarida será ejecutada, acusada de sodomía, aun cuando su mayor crimen había sido vestirse y comportarse como mujer.

En lugares donde la acusación de sodomía ya llevaba a juicios y acusaciones, como en la Corona de Aragón, casos como el de Margarida Borràs muestran adónde puede llevar el esencialismo del sexo. En un mundo en el que el acto sexual giraba en torno a la penetración y el semen, el crimen de sodomía se convirtió en una forma de regular no solo los actos sexuales, sino también el cuerpo. La persona nacida con capacidad de generar esperma debía amoldarse a ese rol sexual. Algo parecido le ocurriría a miles de kilómetros a Eleanor Rykener, una trabajadora sexual arrestada por sodomía en el Londres de 1394, pillada en el acto con un capellán. O en 1354 a la veneciana Rolandina Ronchaia, una persona intersex con pene que empezó a vestir como mujer y también terminó siendo detenida al dedicarse al trabajo sexual. A estas tres mujeres se las condenó por tener sexo con hombres, teniendo un cuerpo que emitía semen (y utilizando el conducto «equivocado»). La disidencia de género era vista a través de la disidencia en el acto sexual, algo que veremos expandirse aún más en el Siglo de Oro.

Esta misma lógica se refleja en el trato de las personas intersex. Por supuesto, tenemos testimonios de personas intersex en el Medievo ibérico, como es el individuo XXY de Torre Velha que vivió en el siglo XI en lo que hoy es el noreste de Portugal y entonces era el reino de Galicia[239]. Nació con síndrome de

Klinefelter: tenía una genitalidad masculina y habría desarrollado pechos y testículos pequeños. Aun así, no sabemos cómo se entendió esta diferencia en su cuerpo: su enterramiento tampoco nos da pistas de su identidad, ya que los cristianos tenían la manía de no llevar un ajuar muy rico a la tumba. Aun así, en el Medievo cristiano solo ciertas corporalidades, aquellas que presentaban una ambigüedad genital, se tenían en cuenta como *hermafroditas* (término que hoy ya no usamos precisamente por cosas como esta), mientras que el resto no se entendería como nada parecido a lo que hoy llamamos intersexualidad.

Pero incluso para el «hermafrodita» medieval primaba esa lógica heredada de la Antigüedad (que el sexo debía regularse en una función activa y una pasiva), con un filtro cristiano (que el sexo debe ser reproductivo y está marcado por el semen). Así, quienes tuvieran la capacidad de ejercer ambos roles deberían usar solo uno. Según Pierre el Chantre, vivir según aquella función marcada por el órgano que tuvieran más «susceptible», mientras que el otro debería quedar en un celibato perpetuo para evitar, precisamente, la sodomía[240]. Si ninguno de los dos sexos parecía prevalecer sobre el otro, la persona podría elegir, pero tendría que vivir y vestir acorde a ese sexo el resto de su vida. El «hermafrodita» aparecía incluso en muchos bestiarios, inspirados por las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, donde se describía a un ser casi mitológico, con un lado derecho masculino y el lado izquierdo femenino[241]. Era visto como una disrupción completa del orden natural, ya que únicamente con su cuerpo dejaba claro que el concepto de pareja sexual, ese cuento de Adán y Eva en el que la mujer fue creada a partir del hombre para engendrar, quedaba cancelado. Así, la única solución posible era imponer un uso concreto del cuerpo que encajase en una de las dos categorías. Convertir a Hermafrodito en Adán o en Eva. Si te salías de eso y te acostabas con quien se había quedado en tu lado del binarismo corporal/sexual, se te acusaría de sodomía, como a Margarida.

En el caso de Margarida, las acusaciones se basaban en esos supuestos actos sexuales. Junto a ella se apresó a otros hombres de los que, podemos suponer, se sospechaba que era amante. Margarida era conocida en los círculos altos de la sociedad valenciana. Hija de un notario, se la acusó de haber estado en

muchas casas en Valencia. Es decir, su identidad no era un secreto. Pero alguien la delató, tal vez un amante, y su vida anterior, destacada por las fiestas y el disfrute, terminó en una plaza, sometida a la humillación pública y la horca. Aunque ninguna ley prohibía vestir del género contrario al asignado al nacer, la lectura del cuerpo de Margarida era como uno que emitía semen y que se había juntado con otros cuerpos con esa misma capacidad. Su vida nos ha llegado por una muy corta anotación del capellán de Alfonso V, [242] y de ella conocemos poco más que su muerte. Pero irónicamente esa anotación respeta el lenguaje de la identidad de Margarida, de quien dice que fue «presa y torturada», en femenino. Lejos de intentar entender a Margarida, o clasificarla (por supuesto, de empatizar ni hablamos), la justicia valenciana la veía como un ser inclasificable. Alguien que habría engañado para cometer un crimen contra la naturaleza: hacer que el semen se derramase en un sitio donde no daría fruto.

Pero incluso sobre aquellos que transgredían su género asignado al nacer sin emitir semen podía cernirse la sombra de la sodomía. Es el caso que nos cuenta Francesc Eiximenis (muerto en 1409) de una persona, nacida mujer, que se travistió de hombre y tomó una identidad masculina, llegando a trabajar para el gobierno de la ciudad y a tomar dos esposas. La segunda le denunció «por no ser hombre», y el crimen del que se le acusó fue de sodomía, de haber tomado a su mujer utilizando algún instrumento. Su condena no fue la hoguera, sino ser ahorcado con ese mismo instrumento pendiendo de su cuello como advertencia [243]. De este hombre no nos ha llegado ni siquiera el nombre, pero vemos paralelos con el caso de Margarida. Era la paranoia sexual la que primaba, la que justificaba la violencia que estas personas que transgredían su género iban a sufrir. Sin embargo, esa transgresión sexual no era todo de sus historias. Tan distintas se las consideraba que ni siquiera la pena que sufrieron, la horca, era la habitual para el crimen por el que se las condenaba: la sodomía.

Margarida, Rolandina o Eleanor han quedado en la historia como enigmas, personas a las que su propia sociedad no supo clasificar y de las que no tenemos testimonios. De otras tantas vidas como estas no sabemos nada. Quiero pensar que es porque supieron escapar de la mirada atenta de la justicia y tuvieron una vida

tranquila. O todo lo tranquila que podía ser en la Edad Media.

10
La «Reconquista» sexual

Quien haya tenido el placer de ser llamado *maricón, marimacho, mariquita, machorra* o *nenaza* en el patio del colegio sabrá que estos insultos —que giran en torno a «ser diferente» en tus gustos o en tu cuerpo— sirven para apartarte. Te marcan como rarito, alguien a quien tal vez sea mejor no acercarse demasiado ni para jugar, porque no te comportas como los otros chicos o las otras chicas. Esto no es algo nuevo. La disidencia en torno al sexo y el género se ha utilizado durante siglos para marcar al otro como extraño o inferior, como una especie aparte a la que no se puede comprender y con la que es mejor no compartir espacio.

El sexo y la idea de una forma correcta de hacerlo están en la base de la reproducción social y, por tanto, en el centro mismo de la sociedad. Así, marcar a otra sociedad como incompatible, tan distinta como el agua y el aceite, suele pasar por la crítica de sus costumbres sexuales. Esto, por supuesto, afecta también a la «forma correcta» de ser mujer u hombre (sus mujeres son fogosas, ellos son unos afeminados). Lo hemos visto en cómo los geógrafos griegos hablaban de algunas costumbres celtas. Pero en el Medievo este enemigo al que llamar *rarito, maricón, machorra* no estaba a miles de kilómetros, separado por un mar, sino al otro lado de una frontera no tan marcada y en constante transformación. Y contra este enemigo, la masculinidad y el homoerotismo fueron unas armas perfectas para justificar el conflicto.

El término *Reconquista,* una creación historiográfica del siglo XIX, ha sido muy debatido. Por supuesto, no es una guerra que durase ochocientos años. En los textos medievales la idea de «restaurar» el reino visigodo (algo que realmente nunca se consiguió) solo aparece ocasionalmente, cuando el rey de turno

quería calentar los ánimos de la gente para justificar una guerra y motivar el avance de los reinos feudales hacia el sur. Toda guerra necesita una retórica que justifique por qué vas a arriesgar tu vida por el señor o el trapo de turno. No es cuestión aquí de entrar en debates historiográficos para determinar la validez del término. Pero sí conviene tener en cuenta que estas retóricas se utilizaron estratégicamente y que una gran base de la antagonización del otro (en este caso, del musulmán, pero también del judío) fue no solo religiosa, sino también sexual. El otro era también un desviado, un vicioso, un sodomita, alguien cuyas costumbres corrompían la sociedad. Estos vicios legitimaban levantarse contra él y combatir. No se luchaba por un puñado de tierra, sino por la salvación de la sociedad de bien.

Mártires sexuales

Dentro del amplio santoral católico, hay un santo en particular que ejemplifica esta relación entre la otredad religiosa y la sexual, y es la del mártir Pelayo. Pese a ser tocayo de otro prócer de la patria, la historia del mártir es muy distinta. Pelayo era un joven de Creciente (Pontevedra), donde fue educado por su tío, el obispo de Tuy. Durante un ataque por las fuerzas del emirato de Córdoba, tanto el joven Pelayo como su tío fueron capturados y enviados a Córdoba, y aunque el obispo fue liberado, el joven siguió en el calabozo, hasta que un buen día el emir oyó rumores del prisionero y de su belleza, y le hizo llamar. Este emir nunca es nombrado en los relatos del martirio, pero por las fechas debería ser Abderramán III, que después se proclamó califa. El emir hizo una serie de avances sexuales con el joven, ofreciéndole riquezas e incluso otros jóvenes de la corte con los que podría hacer lo que quisiera, a cambio de renunciar a Cristo. Pelayo se negó, y Abderramán, como buen hombre, no supo aceptar un no por respuesta y continuó insistiendo, hasta que ante tanta negativa condenó a Pelayo a morir desmembrado. Tenía, se nos dice, catorce años.

Esta historia de un joven cristiano que, aun con la tentación de la riqueza y del placer, mantuvo intactos su fe y su cuerpo se hizo muy popular. Tan solo cincuenta años después de su muerte

conocemos a este Pelayo por varias fuentes, como los himnos mozárabes o la crónica de Raguel. La historia incluso cruzó Europa, siendo recogida por la alemana Hroswitha de Gandersheim. Pero lo interesante de la historia de Pelayo es cómo, a medida que se aleja el narrador, el elemento sexual va ganando fuerza. Los himnos mozárabes evitan el aspecto sexual de la historia, que sí aparece en el relato de Raguel, aunque de forma sutil, como un pecado que no se puede ni nombrar, pero que parece evidente cuando se repite una y otra vez lo atractivo que era el muchacho. Con Hroswitha, el deseo sexual es mucho más directo: la alemana habla de un emir «corrompido por los vicios sodomíticos», que intenta forzar un beso del muchacho. Ese vicio es una muestra más, de acuerdo con la alemana, de hasta dónde había llevado a los habitantes de la península el abandono de la verdadera fe [244]. Para Raguel, tras los avances del emir, Pelayo le golpea y estalla con una acusación: «¿Me tomas por uno de los tuyos, un afeminado?» [245]. Lo «afeminado» es el deseo sexual del emir, pero también todo el lujo que le rodea y que le está ofreciendo. Y es lo afeminado, lo blando, en conjunto con ese deseo erótico, lo que hace despreciable no solo al emir, sino a lo que él y su corte representan: el poder de Córdoba.

No voy a ser yo quien defienda los actos de Abderramán, de quien hay más de un relato sexualmente violento incluso en las fuentes musulmanas. A lo mejor alguien de la Federación Española de Fútbol sí intentaría justificarlo, vaya. Pero es interesante ver cómo esa violencia sexual del emir, que en las fuentes islámicas es contra mujeres, se vincula a una lujuria nefanda, a la expresión más pecaminosa del pecado capital de la lujuria: la sodomía [246]. Pelayo es el opuesto no solo en castidad y rectitud corporal frente a un pecado indecible, es también el ejemplo de rectitud religiosa frente a la tentación de una vida cómoda, pero no virtuosa (al fin y al cabo, Abderramán le estaba ofreciendo un sueldo Nescafé simplemente por renunciar a Cristo). La idea de que el deseo por tu mismo sexo es un vicio implica que alguien, o algo, ha tenido que corromperte. Recordemos que todavía estamos hablando de que la sodomía era un pecado y un crimen en el que cualquiera podía caer si no era fuerte. En esta historia, y en otras tantas, se vincula con el lujo, el exceso y la vida en la ciudad, frente a una vida

supuestamente más sencilla y virtuosa en el campo. Como si no hubiera maricas rurales.

La de Pelayo es la historia de una victoria, la de alguien que no permite que se cruce una frontera religiosa que es también sexual. Esto hará muy popular a este santo en Galicia a lo largo del siglo XI. Y se habla de sus apariciones en batallas contra los musulmanes, incluso en la rendición de Granada. No tenía nada mejor que hacer el chaval que aparecerse quinientos años después de ser convertido en cachitos.

La de Pelayo no será la única afrenta sexual de la que se acuse a los musulmanes de Córdoba: el mito de que se exigían cien vírgenes como tributo se creó explícitamente para calentar los ánimos contra los musulmanes (y aún hoy en día se sigue repitiendo, incluso en libros que se suponen de historia). La propaganda cristiana llegará a defender que el Corán promovía la sodomía, algo que hoy nos parece inimaginable. Pero el martirio de Pelayo sería un primer paso en este camino progresivo, en palabras de Rafael Mérida, de «virilización de la Reconquista —y la de sus héroes protagonistas—, frente a la feminización y la sodomización literaria de musulmanes y judíos»[247]. Hay que ver las vueltas que da la historia, ahora que precisamente se justifican ataques a países musulmanes con la retórica de que «es que ahí no hay derechos para los maricones». El Occidente masculino frente al Oriente afeminado se ha convertido por obra y gracia del homonacionalismo en el Occidente *queer friendly* (siempre y cuando esos maricones no se pasen) frente al Oriente bárbaro.

Feminizar al otro

Esta frontera sexual se asentaba no solo en acusaciones de homoerotismo. A medida que los reinos cristianos avanzaban hacia el sur y la coexistencia entre musulmanes, judíos y cristianos pasaba a formar parte del día a día, se prohibieron otras mezclas, siempre en un único sentido. Una mujer cristiana no podía tomar como esposo a un hombre judío o musulmán, y esta prohibición aparece en multitud de fueros. En cambio, un hombre cristiano, aunque tenía prohibido el matrimonio con mujeres judías o musulmanas,

podía tomarlas a través del concubinato. En este sentido, el matrimonio y figuras similares servían para asentar esa dinámica desigual, en la que la mujer sirve al marido igual que judíos y musulmanes, representados por lo femenino, sirven al cristiano, representado por lo masculino.

Esto de crear al *Otro* por sus costumbres sexuales, como ya hacían los griegos hablando de los celtas, se hace con otra justificación bajo la moral cristiana medieval (y de la Edad Moderna). Si bien para el romano o el griego, el extranjero afeminado lo era por no seguir la jerarquía sexual entre activo y pasivo, para el cristiano, el afeminamiento venía de un fallo moral, de que estos hombres eran débiles y sucumbían al vicio, a la tentación del pecado. Esta falta de adecuación al modelo de virilidad (que supuestamente era moralmente recto, fuerte, estoico) es lo que les hacía no solo menos hombres, sino pecadores, y lo que justificaba la violencia contra ellos.

Antes he dicho que, aunque existen prohibiciones a la sodomía y leyes condenándola con la pena de muerte desde por lo menos finales del siglo XIII, en Castilla no encontramos a ningún condenado hasta un par de siglos después. Pero, aunque falten condenados, sí hay mucha gente a la que se acusa de caer en ese vicio tan indecible, esencialmente a musulmanes, judíos y quienes se juntan demasiado con ellos. Ya vimos que el primer condenado por sodomía en la Corona de Aragón fue un judío. Y más allá del martirio de Pelayo habrá todo un género de literatura popular en la que el enemigo religioso aparece asociado con un deseo sexual desviado, una frontera que, si se cruza, es una doble transgresión. No te juntes demasiado con ese, que es… «rarito».

Esto lo vemos en las cantigas de escarnio y maldecir galaicoportuguesas de las que hablábamos en el capítulo anterior. El trovador gallego Airas Pérez Vuitoron, por ejemplo, cantaba de un cruzado, Fernán Díaz, que se fue a ultramar a las cruzadas ¡y acabó casándose con otro hombre! El cruzado se había acercado demasiado a la frontera inicialmente para luchar, pero se había visto tentado por esas otras inclinaciones que le llevaron a una unión que jamás había visto un cristiano[248]. Estas cántigas además juegan mucho con el lenguaje para dar pie a la ambigüedad. Otro trovador alabará al mismo Fernán Díaz por no

haber amado a mujer y no haber fallado en amar a ningún hombre, y dirá que era tan virtuoso que a su muerte se le llamará eso de *beati oculli* ('dichosos los ojos'), jugando con el doble sentido: *beati o culli*, 'dichoso el culo', [249] además del doble sentido de 'ojo del culo'. Así de ocurrente era la trovadoresca medieval. La misma historia ocurre con un tal Alvar Rodríguez, un escudero que marchó a las cruzadas y a quien el trovador Estevan da Guarda acusa de haberse convertido al islam mientras estaba fuera. Al volver a la península, aunque vuelve a vivir como cristiano, Alvar toma como pareja a un mozo musulmán [250].

La veracidad de estos eventos no importa. Ya hemos visto que la sodomía no era *realmente* permitida en el islam medieval. Pero ese homoerotismo que llenaba los poemas de la élite andalusí proporcionaría una excusa (probablemente innecesaria) para feminizar al otro. El objetivo de estas cantigas era la sátira, y no había ningún interés por esa condena moral o legal. Pero es interesante ver cómo esas transgresiones siempre se producen fuera de las fronteras del reino cristiano, en ultramar, por eso del juego de palabras de *outramar* ('otro amor'). Estos trovadores no pueden dejar de crear. Es esa lejanía de lo conocido y la cercanía con el «moro» lo que motiva caer en el vicio [251]. Donde Pelayo resistió, estos sucumbieron.

Pero no hay que irse a lo literario, en la Corona de Aragón vemos cómo los primeros juicios por sodomía serán, sobre todo, a judíos y musulmanes. En Valencia, el primer caso de sodomía también será contra un vecino judío en 1272, como había ocurrido en Lleida, y en 1314 Jaume II ordena localizar y condenar a todos los musulmanes del reino que cometieran sodomía, a quienes califica como una peste y unos degenerados [252]. La idea de que la sodomía (y otras identidades disidentes) son un contagio social que viene de una cultura extranjera sigue muy presente en algunas partes del mundo, acompañando de cerca a esa idea, que ya se perfilaba en la Edad Media, de que estos crímenes sexuales son un síntoma de degeneración social.

Así, a lo largo de la Edad Media se irá forjando, por cercanía, esa equiparación entre el desvío sexual y la transgresión religiosa. Pero esto no se dará únicamente con otras religiones. La sexualidad será utilizada de forma recurrente para condenar herejías cristianas.

Seguramente hayas oído hablar de los cátaros. Más allá de la sordidez que atraen todos estos grupos religiosos desaparecidos, los cátaros han pasado a la historia como revolucionarios o *hippies* que consideraban iguales al hombre y a la mujer y que eran vegetarianos. Muchas de estas ideas son mitos altamente exagerados. Eran las mujeres nobles las que podían participar en igualdad con los hombres en las asambleas, y solo los sacerdotes cátaros no comían carne, pero sí pescado. Pero hay algo de cierto en que el orden cátaro impactó a los nobles aragoneses, catalanes y francos, y en que ponía patas arriba el orden de la Iglesia. Y eso no era algo que los nobles, pero sobre todo el papa, fueran a permitir.

Los cátaros fueron condenados como herejes, y entre las acusaciones lanzadas para justificar su erradicación estaba la idea de que los hombres yacían con hombres y las mujeres con mujeres *(viri cum viris, feminae cum feminis)* [253]. De hecho, tanto el término castellano *bujarra* como el inglés *bugger* vienen de *bouger*, vocablo con el que se referían a los cátaros, ya que venían de Bulgaria. Y para llamar a la cruzada, los textos que acusaban a los cátaros de sodomía repiten continuamente la urgencia con la que hay que enfrentarse a ese modo de vida, recordando ese miedo al contagio social que muchas veces se ha empleado contra el deseo homoerótico o las disidencias de género. La sexualidad, definida desde fuera, era un riesgo si no se controlaba y se dejaba estar. Porque esa sexualidad ambigua no iba a estar aislada en ese otro: por medio de la tentación iba a traspasar la frontera y corrompernos a nosotros. Al resto, a los «normales».

¿Eran los cátaros realmente mucho más tolerantes en lo sexual? No, pero, al igual que muchos cristianos primitivos, consideraban que tener hijos aumentaba el pecado en el mundo. Para ellos, el sexo reproductivo impedía un acercamiento espiritual a Dios. Esto, claro, era totalmente contrario a la doctrina católica y su obsesión con que el sexo era única y exclusivamente para reproducirse, pero abría la puerta a especular: si no tienen sexo para reproducirse, ¿qué clase de actos sexuales tienen lugar entre los cátaros? Y esa incógnita fue útil para asociarlos con un crimen contra la propia naturaleza.

Algo parecido ocurrió con la disolución de la orden templaria. Pese a que la orden de detención de los templarios tenía causas más

materiales (el rey de Francia tenía una deuda enorme con los templarios que venía muy bien cancelar), las acusaciones giraban en torno a la herejía, la adoración de demonios y… la sodomía. Al fin y al cabo, esos caballeros tenían prohibido hablar o dirigirse a mujeres y siempre viajaban en parejas. Era fácil lanzar la acusación.

Lo cierto es que podemos decir con bastante seguridad que habría templarios, cátaros y (ya hemos visto) musulmanes que se acostaban con otros de su mismo género. Pero esos actos individuales no son ni mucho menos algo que podamos achacar a una mayor permisividad, y aún menos a una especie de identidad grupal.

A los musulmanes, cátaros o templarios no se les perseguía por sodomía, pero esta era una acusación más para agravar el delito, un llamamiento a la necesidad de erradicar la herejía. Era el crimen de aquellos a quienes no se podía imputar ningún crimen, como diría Gibbon[254]. Para estos herejes e infieles, el acto sexual entre hombres y entre mujeres dejaba de ser una falta del individuo para convertirse una falta de la comunidad que permitía ese vicio. Era lo que permitía avivar esa idea de que se estaba transgrediendo no un orden religioso o la jerarquía de la Iglesia, sino un orden natural que, ese sí que sí, era el que era. La cruzada podía ser hacia fuera o hacia dentro, pero continuamente se marcaba su carácter sexual para crear una frontera entre lo moral y lo recto —la norma—, y los otros, lo desviado y lo invertido.

La sodomía como arma política

La disolución de la orden templaria o la persecución de los cátaros fueron cruzadas exitosas que terminaron con la amenaza al orden. Pero la norma siempre encuentra nuevos enemigos. Y los distintos reinos islámicos eran una presencia constante. Cuando se llamaba a la cruzada contra ellos, los resultados eran mixtos, cual surtido de galletas. De ahí el uso estratégico de esta frontera religiosa y sexual.

Un ejemplo de ello es la llamada *maurofilia*. En determinados momentos de la historia medieval ibérica, a los cristianos no había nada que les gustase más que imitar las costumbres, gustos y hábitos de sus vecinos del sur, por infieles que fueran. Podían vestir

como ellos, comer como ellos o hablar como ellos. En el siglo IX, por ejemplo, el obispo de Córdoba denuncia que los jóvenes cristianos de Córdoba se dejaban corromper por esas costumbres. Y en la Baja Edad Media, gran parte de los reyes y nobles de Castilla empezarían a adoptar algunas de esas costumbres. A muchos les puede impactar que obispos que llamaban a la cruzada contra el islam luego fueran enterrados con ropas inscritas en árabe pidiendo bendición y ventura a Dios, pero esto iba más allá de lo religioso y pasaba a ser una cultura de la élite. Vestían esa ropa como una forma de mostrar lujo y refinamiento **[255]**. También impactó a los embajadores flamencos que acompañaron a Felipe el Hermoso cuando vinieron a la península y vieron que las nobles castellanas se sentaban en un estrado que recordaba a los sofás bajos que hoy podríamos asociar con un salón de estética árabe.

Pero cuando esta influencia cultural puede utilizarse para difamar a un adversario político, este gusto «exótico» toma otro cariz: el del afeminamiento y el vicio sexual. Ya se había feminizado al enemigo, y era cuestión de utilizar ese afeminamiento de forma estratégica. Como ya hemos visto con Alvar Rodríguez o Fernán Díaz, la acusación de haberte alejado abre la puerta a que se te hayan pegado otras costumbres. El mayor ejemplo lo encontramos hacia el final de la Edad Media, con el rey Enrique IV y el conflicto sucesorio que tuvo. Una facción de nobles apoyaba a su hija Juana (apodada la Beltraneja por quienes decían que no era hija de Enrique, sino de su consejero Beltrán de la Cueva). Otra apoyaba a sus hermanos, primero a Alfonso y luego a Isabel (la Católica, nada menos). Y en esta lucha de poder a lo *Juego de tronos*, los cronistas tendrán que imponer una visión del rey como un desviado. Un desviado cultural y sexual, en el que los hábitos públicos del rey, como su forma de vestir o de comer, se convierten en una extensión de sus hábitos privados, que se dejan a la imaginación (y que, por supuesto, apoyarían la idea de que Juana era ilegítima):

> Incluso en su vestido, en sus andares, en su hábito de reclinarse a la mesa, y en otros abusos *secretos e indecentes*, prefería las costumbres de los mahometanos a las cristianas **[256]**.

Eso dice Alfonso de Palencia, cronista de Isabel la Católica, que no

tuvo pega alguna en criticar a su hermano mariquita para que quedase registrado por el resto de los siglos. Por supuesto, esto es propaganda, y no sabemos si Enrique IV realmente tenía «abusos secretos e indecentes» con otros hombres. Es cierto que no consumó su primer matrimonio y que pasaba bastante de sus obligaciones conyugales. Yo elijo creer, pero al final etiquetar a un señor ilustre muerto hace quinientos años como mariquita es irrelevante para la cuestión. Lo importante es cómo se usó ese presunto desvío para construir un relato y legitimar a una facción política, que luego perseguiría activamente la sodomía.

Lo gracioso es que las costumbres *maurófilas* de Enrique no eran nuevas, ni mayores que las de su padre Juan, pero aquí se utilizan para crear una nueva imagen del otro, para cambiar esa tendencia maurófila de las cortes hispanas, hacia la maurofobia que caracterizará el reinado de los Reyes Católicos. Pero para pasar de la filia a la fobia no basta con decir que se ha transgredido una frontera cultural, hay que añadir esa transgresión sexual que ofende al orden divino. Y aunque en principio era para explicar por qué tu sobrina era ilegítima, también te permite argumentar por qué no se puede convivir con el otro, sino que hay que rechazarle abiertamente. Si ha corrompido incluso a un rey, qué no hará contigo. Esto implica no solo conquistar sus reinos (que al fin y al cabo obedece a unos intereses más materiales), sino también obligar a su conversión o doblegar sus costumbres.

Pero, tranquilo, que esto de crear al sodomita como un otro, alguien fuera de la sociedad correcta que puede corromperla, no ha hecho más que empezar.

11
El crimen indecible

Si la celebración y reivindicación de los derechos LGTBIQ+ se ha pasado a llamar Orgullo es por esa idea de vergüenza que parece intrínseca a estar en el armario. No lo digas mucho, no lo muestres mucho. El armario es un refugio pobre, y en muchos casos imposible, pero es un refugio que ha sido necesario para muchas personas y que no deja de abandonarse del todo. Siempre hay entornos en los que vas a tener que enunciar esas palabras o donde estás fuera de unos armarios y no de otros.

Estos armarios son el resultado de un largo devenir histórico, en el que la disidencia se convirtió en algo tan vergonzante, tan *aberrante* que no podía decirse en voz alta, como si pronunciarlo pudiera poner ideas erróneas en la cabeza de la gente. En los últimos siglos de la Edad Media, el pecado de sodomía pasó a recibir otro nombre que no era tal. El *pecado nefando*, siendo *nefando* aquella cosa tan abominable «que causa repugnancia u horror hablar de ella». Que me perdone el lector por citar a la Real Academia Española.

Del mismo modo que el mero hecho de existir en público aún se sigue denunciando como politización (de una serie por incluir a un personaje trans, por ejemplo) o ideologización (del profesor que dice a sus alumnos que su pareja es del mismo género), la vergüenza del armario y de los márgenes se construyó a través no solo de la persecución y la criminalización, sino también de la lengua.

«Tanto monta…» montárselo con Isabel que con

Fernando

El paso de la Edad Media a la Moderna suele indicarse con fechas distintas. Algunos proponen la caída de Constantinopla en 1453; otros, el descubrimiento de América en 1492. Y si bien decir que hay una fecha concreta en la que el mundo cambió es ridículo, en esta historia de los desviados yo propondría que la Edad Media sexual durara hasta por lo menos el inicio del siglo XVIII, como veremos. No me lo invento yo, sino que retomo lo que Vázquez García y Cleminson titularon el «Antiguo Régimen sexual» [257], que iremos desgranando en los siguientes cuatro capítulos.

Los siglos XVI y XVII serán en gran parte una continuidad de los esquemas mentales medievales en torno a la sexualidad y el cuerpo. La gran diferencia es que, ahora, las monarquías se estaban centralizando en eso que llamamos Estados modernos, y que muchos de estos Estados tenían súbditos a ambos lados del Atlántico a los que meter en vereda. ¿Cómo hacerlo? Reforzando las herramientas que permitirían controlar y reprimir aquello que fuese contra el orden. Esto incluía aquellos que se acostaban con quienes no debían, vestían como no debían, rezaban como no debían… El orden de la monarquía estaba justificado por el orden divino, por lo que todas esas ideas de pecado iban a misa (je, je). Así que, si se trata de proponer una fecha más o menos parecida al esquema que ya tenemos en mente, yo propongo 1497.

En esta fecha los Reyes Católicos, que una calle tienen en cada ciudad de España, preocupados porque la sodomía no se estaba persiguiendo lo suficiente, promulgaron la Real Pragmática de Medina del Campo. En ella, ya para todos sus reinos, proclaman la condena al pecado nefando. Allí donde Alfonso X había tenido que especificar en qué consistía la sodomía, la Pragmática de los Católicos no explica el crimen, más allá de repetir lo contrario que es al orden natural. Crimen tan aberrante que no se puede ni decir la palabra. Y aparte de consolidar esta idea de *indecible* que se venía fraguando durante los últimos siglos, Chabeli y Fer introducen otros dos cambios.

El primero es que la sodomía hasta entonces era complicada de demostrar, se tenía que pillar a los amantes casi en el acto para poder condenarles. De hecho, muchos de los casos de sodomía

durante la Edad Media acababan con el acusado en libertad, porque era muy difícil demostrar encuentros que solían ocurrir por la noche y en lugares apartados [258] —el *cruising* medieval, una práctica tan larga como necesaria cuando la norma te amenaza con la muerte y el escarnio público—. Así, la Pragmática establece que «si acaesciere que no se pudiere probar el delito en acto perfecto y acabado, y se probaren y averiguaren actos muy propinquos y cercanos a la conclusion», el acusado «sea juzgado y sentenciado, y padezca aquella misma pena» [259].

Esto hacía que otros actos de homoerotismo pudieran ser vistos con sospecha y regulaba las relaciones entre hombres (y entre mujeres). Lo que se buscaba era condenar no el acto, sino la mera intención de hacerlo, es decir, el propio deseo o inclinación. A la vez, esta ambigüedad creaba una forma correcta de mostrar afecto por otra persona, incluso cuando no había deseo sexual.

El segundo cambio es que el condenado por sodomía no solo sería quemado en la hoguera. Ahora sus bienes serían incautados por la Corona. Esto permitió la acumulación de más riqueza por parte del Estado que empezaba a formarse, y desde luego daba una motivación para perseguir la sodomía de forma más activa y como una herramienta política. Tampoco es casualidad que la otra pragmática de ese año, promulgada un par de meses antes, fuese acerca de la reforma monetaria. La creación del Estado moderno, con sus monarquías absolutas que tanto se enseñan en las aulas, no habría sido posible sin la desposesión de maricas, sodomitas e invertidas. Por no mencionar a las poblaciones indígenas y los esclavos, de quienes hablaremos en el próximo capítulo.

Pero no serían los Católicos los únicos del panteón de ilustres reyes que buscarían perseguir la sodomía. En 1592, su bisnieto Felipe II, viendo que sorprendentemente seguía habiendo quienes caían en el pecado nefando, tuvo a bien reformar la Pragmática de Fer y Chabeli para reducir el requerimiento de evidencia necesario para la condena. Felipe estaba preocupado de que muchos sodomitas estuviesen escapándose por no poderse demostrar lo que les gustaba hacer. El objetivo, además de pillar a más gente, era acelerar los juicios.

Sodomía imperfecta, sodomía perfecta

Es en esta época cuando encontramos la primera acusación contra dos mujeres por yacer juntas. Estas son Catalina Belunçe y Mariche de Oyarzún, dos vecinas de San Sebastián que fueron acusadas en 1503 de yacer «como onbre e muger». Ambas ganaron el juicio, rebatiendo que quien las había acusado estaba enajenado, pero igualmente fueron detenidas y Catalina incluso torturada para que confesase. El crimen ya no era inimaginable en mujeres, como demostrarían unas décadas después la *Constitutio Criminalis Carolina* de Carlos V o, en la península, la reedición de las Siete Partidas de Gregorio López que ya hemos comentado.

Sin embargo, la sodomía femenina sigue apareciendo mucho menos en los archivos judiciales de los siguientes tres siglos. En este sentido, continuamos con la concepción cristiana medieval del sexo: el semen es lo que marca la unión perfecta, el que genera vida y permite reproducirse, mientras que el cuerpo que no genera semen es una vasija para engendrar (ya te avisé de que los símiles serían raros). Recordemos que no se había descubierto aún lo que es un óvulo.

Pero por supuesto que había uniones entre hombres y mujeres que no buscaban la reproducción y uniones entre mujeres donde no había semen. Para dar solución a este quiebro mental se presenta otro tipo de sodomía, la *imperfecta*, que incluye aquella en la que no se busca la materia correcta, pero sí se respeta la vasija (es decir, el sexo entre mujeres), y aquella en la que se respetaba la materia, pero no el vaso (el sexo entre hombre y mujer que no se reduce a la penetración vaginal). Algunos, como el moralista Martín de Torrecilla, dirán que más que verdadera sodomía, la imperfecta entre mujeres es *molities*, palabra que significa 'suavidad' y se refiere a la masturbación[260]. En cualquier caso, solo la sodomía que confunde vasija y materia, es decir, entre dos personas que emiten semen, se considerará perfecta.

Entre mujeres determinar el acto como una sodomía perfecta o imperfecta, más grave o menos, quedaba al arbitrio del juez, según los actos que se hubieran hecho: ¿se utilizó algún instrumento para penetrar?, ¿fue frotación?, ¿cómo de desarrollado estaba el clítoris de la mujer? Similar a Marcial hablando del clítoris penetrante de

Basa mil seiscientos años antes, autores como Sinistrari d'Ameno argumentarán que la sodomía femenina solo era perfecta cuando el clítoris podía penetrar, mientras que en el *Compendio moral salmaticense*, elaborado a lo largo de los siglos XVII al XIX, se habla de gravedad según si se usa un instrumento indebido [261] (en esa época eran caseros, pero hoy por solo veinte euros puedes comprar tu propio instrumento indebido *online*). El Consejo de la Suprema y General Inquisición de Madrid (para abreviar: la Suprema, que suena a nombre de travesti), el órgano central inquisitorial, advirtió a la Inquisición aragonesa que no juzgase a mujeres que retozasen salvo que se hubiera usado un instrumento, pues solo entonces se trataba de sodomía. Es decir, más allá de la retórica denigrante, la confusión que la mujer como sujeto sexual y deseante causaba en los juristas y moralistas se resolvía a través de una sobreexaminación meticulosa que raya en lo voyeurístico. ¿Cómo follaron? ¿Era sexo *de verdad*? ¿Qué hicieron exactamente y con qué partes del cuerpo?

Para ser nefando y no poder mentarse, corrieron ríos de tinta sobre qué prácticas sexuales entraban dentro del crimen. Y tanto entre hombres como entre mujeres, la descripción de los cuerpos y los actos que vemos en las actas judiciales son tan detalladas que cualquiera podría hacer pasar extractos como la vigesimoquinta novela erótica que se vende en el supermercado. En los hombres cabía poca duda de que cualquier tipo de estimulación sexual era, como habían sentenciado los Católicos, cercana a la conclusión del pecado y el crimen. Aun así, se seguía buscando saber quién era el agente y quién el paciente, y otros detalles que servían para afianzar la sentencia, aunque para ambos fuera a ser la misma. Entre las mujeres, su cuerpo y sus prácticas eran los que ampliaban o reducían el crimen.

En la práctica, las relaciones sexuales entre mujeres aparecen castigadas con menos frecuencia y menos dureza, no solo en la península, sino en toda Europa. El caso más sonado, tanto por el hecho como por las personas involucradas, será el de *las Cañitas*, apodo que los vecinos de Valladolid daban a Catalina de Ledesma y a Inés de Santa Cruz, arrestadas en Salamanca en 1603 por *bujarronas*. Estas dos mujeres ya habían sido acusadas de sodomía en Valladolid, pero ahora eran criminales reincidentes. Su crimen:

estimularse la una a la otra con una caña «en forma de natura de hombre». En este caso ambas fueron torturadas —no tuvieron tanta suerte como las donostiarras de noventa y seis años antes—, acabando en latigazos y destierro de Castilla, porque, aunque el uso de un instrumento hacía de este un caso de sodomía, era, pese a todo, imperfecta. Por otro lado, Inés de Santa Cruz era una mujer de buena familia, privilegio que probablemente ayudase a que el juez optase, hasta tres veces, por una pena menor.

El caso desmenuzó toda la relación, incluyendo si Catalina era capaz de derramar «simiente» (ya empezamos con el poder que tiene el *squirting* en el imaginario masculino), pero lo más interesante es que muestra cómo su relación era de sobra conocida por los vecinos. Lejos de intentar mantenerse en un absoluto secreto, los testigos del caso hablaban de varias muestras de afecto en público.

Los más de cien folios de la historia conservada en la Chancillería de Valladolid y el Archivo General de Simancas destapan auténticas redes de afecto entre mujeres, que en ocasiones causaron celos y dramas varios entre las acusadas. Catalina, al parecer, tenía también algún que otro amante masculino, algo que enfurecía de más a Inés, que era incapaz de entender que Catalina tuviera afectos por hombres y mujeres. Estaban acostumbradas a emparejarse y romper de forma regular, y, durante uno de sus «descansos», Inés estuvo trabajando como sirvienta en un convento donde, al parecer, empezó un amorío con una tal Ángela, con quien dormía en la misma cama. Pese a confesar ese amorío, Ángela no fue castigada. Al fin y al cabo, no había usado ningún instrumento extraño, y la ambigüedad religiosa y moral en torno a la sodomía imperfecta hizo que ella se librase, mientras que Inés no.

Además, la confesión sigue: resulta que un día Ángela se encontró a la madre superiora retozando con otra monja, y estas dos monjas *bujarronas* le echaron mal de ojo. Suponemos que, en el frenesí de que las pillasen, olvidaron eso de que maldecir es una herejía, pero imagino que, ya metidas en harina, qué más daba. Teniendo en cuenta el ambiente, Ángela decidió marcharse del convento para no volver[262]. Como ya hemos comentado, el espacio del convento, lejos de la mirada masculina, era uno donde los afectos entre mujeres podían tener sus encuentros. Santa Teresa

de Ávila advertía de que las amistades particulares podían derivar en relaciones eróticas entre las enclaustradas y, aunque en sus propias normas y en su obra *Camino de perfección* incluye advertencias contra las muestras de afecto físicas e individuales entre monjas, sus cartas han sido sometidas a sus buenas dosis de censura por el subtexto homoerótico e íntimo que podían destilar. Así, las relaciones íntimas que pudieran darse dentro de las paredes del convento estarían siempre mediadas por el secreto y el miedo a ser descubiertas, que sin duda llevaron a que la madre superiora echase a Ángela, pese a que ella también había caído en el mismo vicio, solo por el miedo a que lo contase.

Y vaya si lo contó, que cuatrocientos años después sabemos lo que se hacía en el convento del Santo Espíritu de Valladolid.

Con la Inquisición hemos *topao*

A este dilema entre tipos de sodomía tenemos que añadir el asunto de las competencias territoriales. En la Edad Moderna, por mucho que nos digan, los territorios de la Monarquía católica eran un cúmulo de reinos, cada uno con sus propios organismos, leyes y fueros acumulados de la Edad Media. Y no era lo mismo ser una lesbiana en Zaragoza que en Sevilla. En Castilla serían los tribunales civiles quienes juzgasen el crimen de sodomía, salvo que estuviera relacionada con alguna herejía —por ejemplo, si el acusado era, además de sodomita, judeoconverso o morisco, algo que se fue haciendo cada vez menos habitual; es lo que tiene expulsar a la gente—. Pero en Aragón, Cataluña y Valencia, Fernando el Católico dictaminó en 1505 que esa competencia fuese a parar a la Inquisición, con permiso del papa Clemente VII.

¿Por qué el papa estimó que era necesario que se metiera la Inquisición en unos territorios y no en otros? La justificación fue que el delito de sodomía era rampante y necesitaba un control mayor en los territorios de la Corona de Aragón. Y si leemos los trabajos de quienes han investigado los archivos inquisitoriales, desde Rafael Carrasco hasta Jaume Riera y Rocío Rodríguez, juraríamos que el papa tenía razón y había más maricas que cabezas de ganado, pero esto también se debe a que estas disidencias llevan

décadas de estudios y a que la Inquisición era bastante meticulosa en guardar su documentación sobre a cuánta gente condenaba. Los tribunales de Castilla intentaron solicitar varias veces que sus inquisiciones pudieran investigar las causas contra sodomitas, pero ahora había otro papa y la Santa Sede siempre se negó.

¿Qué importaba quién te juzgase? En Castilla, la justicia civil era igual de diligente en quemar mariquitas. Pero la Inquisición tenía otros elementos a su favor: un renombre y un procedimiento interno. En los primeros años, la Inquisición fue particularmente activa contra los falsos conversos y herejes, y de esa fama vivió muchos años. Además, contaba con una red de informantes, llamados *familiares*, a los que cualquier vecino podía acudir si sospechaba algo. La persecución de la sodomía no fue solo cosa de los aparatos de poder, sino también de quienes quisieron colaborar para perseguir a sus propios vecinos y familiares. Algo bastante recurrente en la documentación inquisitorial es ver cómo el vecino cotilla que se asomaba por la ventana y veía a dos hombres a punto de hacerse el delicioso, o en medio de ello, podía buscar a un familiar y llevarle a detener a esos dos incluso antes de que hubieran terminado[263]. Esto ocurría sobre todo en las ciudades, donde había más familiares y las detenciones eran más frecuentes.

En la Corona de Aragón se cuentan 638 procesos de sodomía[264]. Pero si nos fijamos en cómo se distribuyen estas acusaciones, vemos algo que parece evidente: que los crímenes sexuales suelen resultar de pánicos morales. Así, hay años especialmente virulentos para los sodomitas en Zaragoza, o en Barcelona, seguidos de periodos relativamente tranquilos. Desde la Pragmática de los Católicos hasta 1556, cuando Felipe II sube al trono, el censo de condenados es de apenas una veintena en toda la Corona de Aragón. Pero en los siguientes treinta años habría una explosión de condenas. Por ejemplo, entre 1560 y 1598 solo en Zaragoza se procesó a 198 sodomitas. Doce de ellos fueron ejecutados en un mismo auto de fe en 1572 en la plaza del mercado[265], pues su condena era no solo a la hoguera, sino también a la vergüenza pública.

Las condenas públicas eran una herramienta del miedo y un castigo que pretendía ser ejemplarizante. En 1640, un joven napolitano trató de huir de la cárcel, sin éxito, y cuando fue

interrogado confesó que fue porque «tenía miedo, porque había visto quemar a un sodomita en Madrid»[266]. El carácter público de la represión permitía crear lo que se ha llamado *pedagogía del miedo*, un control social a través del temor a las consecuencias. Los condenados por sodomía eran paseados por las calles y azotados. Pero el nombre que se daba a su condena no era a ser quemados, sino a ser *relajados*; en Aragón la Inquisición dictaba sentencia y entregaba a los condenados a las autoridades civiles que harían eso de encender las brasas y quemarlos delante del resto.

El miedo fue un mecanismo de control social clave en el surgimiento de estos Estados modernos, miedo que llevaba a los acusados a intentar huir o incluso a terminar con su propia vida dentro de la cárcel. Pero el *show* debía continuar e incluso en casos que el acusado huía a otro lugar u otra vida, este era condenado en efigie, quemando a una figura que hacía las veces de reo, para que constase que su vida y su alma estaban condenadas.

Aun así, la norma no fue la quema. La pena ordinaria solía conmutarse por otras extraordinarias, como el destierro, los azotes o las galeras. Así, la justicia podía mostrar sus dos caras: por un lado, la fuerza de los aparatos del Estado a través del miedo a un castigo tan brutal y tan público como eran los autos de fe; por otro, la indulgencia y el paternalismo de una monarquía que sabía «perdonar» las penas (bueno, reducirlas). Además, enviar al acusado a galeras era la forma perfecta de suplir la necesidad que tenía la monarquía de mano de obra a la que explotar en las batallas navales del Imperio[267]. Seguramente, en las 198 galeras que heroicamente ganaron en Lepanto hubo más de un sodomita. Pero su participación en la batalla, desde luego, no fue voluntaria.

Siendo la justicia la que dictaba qué era un crimen y qué no, el uso de la persecución y los tipos de sentencia eran totalmente estratégicos, una herramienta de control en todos los sentidos: qué espacios ocupas, cómo orientas tu deseo, qué vistes, cómo te expresas e incluso qué te parece moralmente aceptable y cómo justificas tu propio cuerpo y deseo.

El pánico moral contra los sodomitas se extendía no solo a prácticas sexuales, sino también a los modelos de virilidad. Fray Pedro de León criticaría el uso de prendas como las gorgueras por ser femeninas, propias de sodomitas y contrarias a la sobriedad

viril. Su discurso llevó a muchos nobles de Sevilla a abandonar esa moda que a mí siempre me ha parecido lo mejor de un cuadro barroco. Pero el fraile fue más allá: veía indicios de sodomía en las maneras de andar, en la forma de pronunciar ciertas palabras, señales leves pero suficientes que podían indicar esa inclinación [268] y por las que los sodomitas se reconocían unos a otros. La pluma, ese deseo de no obedecer los mandatos del género, era también la sospecha de un vicio que tenía que ser erradicado.

Este miedo buscaba que la gente regulase sus propios comportamientos. Fray Pedro de León fue tan pesado en sus pregones condenando el afeminamiento que incluso quienes no tenían inclinaciones homoeróticas, como esos nobles sevillanos que disfrutaban sus gorgueras, pasaron a controlar lo que vestían. La sombra de la sodomía afectaba incluso a quienes no caían en el «vicio», creando el modelo de virilidad y de buen hombre.

Por otro lado, los sodomitas, sobre todo hombres, también recurrían a prácticas que servían para justificar sus deseos desviados: la obsesión con ser activo o pasivo del mundo romano se mantiene aun cuando tanto sujeto agente como paciente fueran a enfrentarse a la condena. Entre las causas de sodomía de la Edad Moderna es habitual ver una jerarquía entre los condenados, sea de edad, de posición social o ambas. Algunos testigos hablan de que un acusado usaba al otro «como mujer», pero lejos de ser una expresión misógina adoptada desde fuera, muchos sodomitas también feminizaban a sus amantes pasivos, e incluso algunos sujetos pacientes llegaban a reconocer al otro como su marido [269]. Esta misoginia (que anda que no se repite en ciertos ambientes del colectivo) no nos debe escandalizar: estas relaciones entre hombres se construyen sobre la base de la diferencia que ya se había asentado que *tenía que existir* entre hombres y mujeres no solo en el acto sexual, sino también en el afectivo. Es la norma heteropatriarcal y el deseo de, aunque fuera de una forma «equivocada», adecuarse a ella los que llevaban a repetir esos patrones. Un buen hombre era el que mostraba vigor y el que dominaba. El honor y el pundonor, ese sentimiento de querer defender tu honra como hombre, era parte de la virilidad del Antiguo Régimen. Y ese pundonor se podía defender, como gusta mostrar a ciertos autores novelescos con sillón en la academia,

retando a un duelo y acuchillando con una daga vizcaína, o violando al muchacho que inflama tus deseos y tratándolo como inferior; así, la masculinidad no se veía en peligro. Pero, claro, esa novela vendería menos.

Los sodomitas, según argumentaba el mismo Pedro de León, eran mariposas atraídas por la tentación del pecado, la llama fulgurante que les atraía más y más hasta quemarse totalmente. Pero, aun así, por mucho miedo que se intentase inculcar, las mariposas seguían saliendo.

El perfil del sodomita

Aunque la sodomía era un pecado y un crimen, no era uno cuya condena afectase a todos por igual. Al fin y al cabo, estamos en una sociedad de estamentos, y raro era el noble que era procesado.

Aun así, nobles y gente de importancia aparecen constantemente en las historias y testimonios de otros casos, normalmente como sujetos dominantes que compraban los servicios de un sirviente o un mozo. Cuando no lo ordenaban directamente, claro. Por ejemplo, cuando un criado protestó a su jefe, Miguel de Santa Olalla, diciéndole que no se acostaría más con él si seguía poniéndole como pasivo, el señor respondió «bastará que yo se lo mande»[270]. En estos procesos el inquisidor preguntaba luego qué había sentido el otro y por qué había consentido, aun cuando era el noble quien había abusado de su poder y violado a su criado. Estamos en un mundo en el que frente a los desvíos seguía primando el estado social.

Pocos fueron los nobles juzgados por la Inquisición. Rafael Carrasco dice que fueron menos de un 6 % de todos los casos registrados en la Corona de Aragón, y que incluso así la mayoría de esos casos fueron de pequeños caballeros y nobles venidos a menos. La gran excepción serán los dos casos contra don Galcerán de Borja, maestre de la Orden de Montesa. De su primer juicio se salvó, aunque su amante, un trabajador sexual al que tenía contratado a tiempo completo como si eso fuera *Pretty Woman*, fue pasto de las llamas. De su segundo juicio no escapó. Sus crímenes se multiplicaron, pero aún más importante, llegaron a oídos de sus

adversarios políticos. La Suprema de Madrid pidió autorización al rey Felipe II, ya que Galcerán era un pariente lejano suyo, y Felipe aprobó la causa, que le sirvió de paso para hacerse con el control de la última orden militar que quedaba fuera del poder de la Corona. Pero ni por esas tuvo el mismo trato que el resto: a Galcerán no se le expuso a la vergüenza del auto de fe, y su sentencia fueron diez años de cárcel y una multa de seis mil ducados[271]. Ni llamas ni azotes. Cuando eras noble, siempre había formas de inclinar la balanza a tu favor, incluso delante de la temible Inquisición.

Entonces, ¿a quién afectaba más el crimen de sodomía? Pues sobre todo al clero, a los extranjeros, a las clases populares, a los siervos y a los esclavos. Esto no es una sorpresa. La represión y los sistemas puestos para llevarla a cabo, como fue la Inquisición en Aragón y los tribunales civiles en Castilla, ante todo criminalizaban la pobreza. Sistemas como las rondas nocturnas, que se implementaron en el siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII en las grandes ciudades, buscaron, principalmente, regular los comportamientos de las clases subalternas[272]: prostitutas, travestis, sodomitas… Pero, antes de ello, estos mismos tribunales ya practicaron sus técnicas con extranjeros, herejes, siervos y trabajadores.

La persecución de la sodomía en el clero fue una clara respuesta a las guerras de religión. En un mundo en el que un señorito alemán había desbaratado la Europa cristiana colgando el equivalente a un hilo en Twitter en la puerta de una iglesia, la Iglesia católica respondió con su propia Contrarreforma. Lutero había denunciado la corrupción de la Iglesia y había convencido a varios príncipes europeos de ignorar al papa de Roma. Ahora, la Iglesia tenía que dar una imagen de dureza y de pureza: tenía que hacer ver que perseguía el vicio (incluso entre los suyos), pero no tanto como para que alguien pensase que el organismo estaba viciado en todos sus niveles. Por eso, aunque se perseguía al clero, era sobre todo al bajo. No verías a ningún obispo puesto ante la Inquisición.

El siguiente grupo eran los extranjeros, que aparecen de forma recurrente. Por ejemplo, en el tribunal de Barcelona, un 41 % de los casos de sodomía fueron contra extranjeros. Esto puede tener una explicación fácil: la falta de contactos o de redes vecinales con las que uno sabía cómo navegar el mundo de lo prohibido sin ser muy

evidente. También tiene otra explicación probable: la ya tradicional asociación de los vicios sexuales con lo extranjero.

La sodomía recibió también otro nombre: el *vicio italiano*. Como ya pasó con los musulmanes o con los celtas, la falta moral del vicio se ponía a menudo en el extranjero o en el otro. Italia se presentaba en el imaginario del resto de Europa como una tierra donde ese vicio estaba muy extendido. Y aunque la sodomía estaba penada también ahí, parece haber una menor persecución. De hecho, muchos eran los hispanos que viajaban a Italia: marineros, soldados, mercaderes, peregrinos… Recordemos que Nápoles y Sicilia eran parte de la Corona de Aragón. Y cuando un acusado de sodomía había pisado la bota italiana, enseguida se mencionaba en el proceso civil o inquisitorial como el sitio donde seguramente se le había «pegado la lacra»[273]. Muchos incluso mencionaban la facilidad para los encuentros con otros hombres y con muchachos en Italia[274].

Esto hacía ver todo lo italiano con sospecha, incluyendo la forma de vestir. Fray Pedro de León señalaba a los hombres que, si no eran como los italianos (unos afeminados), no se vistieran como ellos[275]. La sodomía y la feminización eran tan contagiosas como la moda de los pantalones de tiro bajo. Pero esto permitía acusar del vicio moral, del fallo, a otro pueblo. Ponía el origen del mal fuera de las fronteras del «nosotros». Esto se manifestó en estereotipos a los que recurrirán moralistas, como fray Pedro de León, y escritores y artistas como Mateo Alemán en su *Guzmán de Alfarache*, donde dice que la sodomía era un vicio que abundaba por toda Italia[276].

Estos estereotipos no serán cosa únicamente de los italianos. Los moriscos, la minoría musulmana que había sido forzada a la conversión, aparecen continuamente acusados de sodomía. Siguiendo con esa feminización y acusación que ya vimos en la Edad Media, ahora los procesos inquisitoriales son un arma política, una forma institucional de perseguir a una minoría molesta e incómoda[277]. Por ejemplo, en el reino de Valencia, antes de la expulsión de los moriscos en 1609, un 30 % de los juicios por sodomía fueron contra estos, en su mayoría esclavos y vagabundos. La marginación social de la población morisca la convertía en el sujeto ideal de estos crímenes morales, idea alimentada por el

tópico de que el islam permitía el sexo entre hombres. La ansiedad social en torno a los judeoconversos y, sobre todo, los moriscos, les hacía sospechosos de otros vicios, y el dedo acusador contra quien ya estaba marginado permitía justificar la violencia organizada de la Inquisición, que fortalecía al Estado y a la monarquía con un creciente control ya no solo sobre el deseo, sino también sobre los cuerpos de sus súbditos.

Una dobla por la más hermosa

En los huecos del orden moral, el secreto y la subsistencia también daban pie a auténticas economías sumergidas de lo sexual. Trabajadores sexuales y proxenetas, putas y puteros, o proxenetas que simplemente actuaban de celestinos. Como siempre ocurre, el trabajo sexual era una realidad con la que moralistas, clérigos y autoridades públicas debían lidiar. Pero una que, en su forma heterosexual, era admisible (siempre que él fuera el cliente y ella la trabajadora). Las prostitutas se tenían, ya desde el propio san Agustín, como un mal menor para el orden social, situadas al margen y sin ningún tipo de garantía, pero necesarias para que ese mismo orden se mantuviera en pie. Básicamente, el deseo sexual y la libido de los hombres era tal que si no se le daban válvulas de escape acabarían asaltando a mujeres de alta cuna, doncellas, o incluso satisfaciendo sus deseos con otros hombres. Como si ese fuera un comportamiento natural y no aprendido.

Esto era un peligro sobre todo en sitios donde los hombres iban a estar rodeados solo de hombres. ¡Imagina qué iban a hacer en los tercios de Flandes! Cuidarse las lanzas los unos a los otros, como en el cuadro de Velázquez. Por eso, a las tropas las seguía un pequeño ejército logístico que incluía trabajadoras sexuales, mujeres cuyo servicio era un alivio de ese deseo y que permitían el mantenimiento del orden entre filas. El sexo como un mercado con su oferta y su demanda no es algo que hayan inventado los *incels* de internet. La prostitución es reconocida en obras literarias, en actas judiciales o en el refranero popular, y aun así la contradicción entre una realidad social y la condena moral llevaba estas prácticas a los márgenes, donde surgían mundos complejos en los que el deseo y la

sexualidad disidentes estaban mediados por el intercambio económico.

Hay otro espacio hipermasculino que luchaba por el Imperio al que no podía seguir un ejército de trabajadoras sexuales: la Armada y la Marina. Irónicamente, estos barcos, que cruzaban el Atlántico trayendo exploradores, esclavos o conquistadores, también fueron espacios donde se daba el pecado nefando y donde muchos estaban vigilantes. En alta mar no era raro que se diese lo que se ha venido llamando *homosexualidad situacional*, lo que de forma menos fina el refranero llama «en tiempos de guerra, cualquier agujero es trinchera». En las posesiones europeas, a la Armada la acompañaba la Inquisición del Mar o de las Galeras (1571-1624), que tenía jurisdicción sobre la sodomía[278]. Pero por lo general era jurisdicción del capitán.

Los sodomitas aparecen incluso en el primer viaje que dio la vuelta al globo. La primera víctima de la expedición de Magallanes fue Antón Salamón, sentenciado a muerte en la costa de Brasil por *somético*. Es posible que su pareja (o víctima) se librase de la misma sentencia por ser demasiado joven, pues unos meses después sabemos de un grumete, Antonio Ginovés, que se lanzó al mar porque otro le había acusado de sodomita y probablemente no quería pasar por el mismo proceso[279]. Aquí, como vamos viendo, el sodomita era alguien que incurría en un vicio. En este caso, probablemente aprovechando las diferencias de posición y de edad para satisfacer el deseo en alta mar.

Volviendo a la prostitución, la masculina era, en muchos casos, casual: la compra puntual del cuerpo de alguien pidiendo limosna o trabajando en una taberna, sin mediar palabra más allá del intercambio monetario y la orden de seguirle. Los procesos inquisitoriales están llenos de casos de jóvenes que se prostituyeron de forma recurrente o puntual, cayendo en el vicio con la promesa de una mejora económica[280]. La extrema regulación del sexo (que tenía que ser solo vaginal, solo reproductivo y solo dentro del matrimonio) hacía que surgiera un submundo sexual donde mediaba no solo el secreto, sino muchas veces también el dinero. En él participaban canónigos, soldados, profesionales, nobles y cualquiera con un mínimo de poder económico.

Pero también hubo redes de prostitución masculina organizadas.

Estas redes fueron perseguidas a través de redadas continuadas. En 1636, por ejemplo, una redada en Madrid llevó al arresto de unos ochenta cómplices, y el cabecilla fue condenado a las llamas junto con su amante, con quien llevaba años viviendo amancebado [281]. Es decir, juntos. Cuando se echaba la zarpa a algún trabajador sexual con su cliente, la Inquisición o la justicia civil tenían el mismo método: interrogar para que se lanzasen acusaciones y poder pillar a cuantos más sodomitas mejor. Y aunque entre estas listas de clientes casi siempre aparecían grandes de la nobleza, la Administración o la Iglesia, estos clientes, por alguna casualidad, siempre se libraban.

Tal vez una de las redadas más sonadas fue contra Machuco el Negro, quien actuaba de alcahuete en esa Sevilla que era capital del comercio con América, la puerta al Nuevo Mundo y una de las mayores urbes de Europa. Machuco presentaba a quienes estaban «tocados por el vicio de la sodomía» [282]. El Grindr de la Edad Moderna era llevado por un antiguo esclavo, que llegaba incluso a celebrar matrimonios que parodiaban la ceremonia eclesiástica que era inaccesible. Todo esto se destapó por la detención de dos hombres que, como defensa, dijeron haber sido inducidos al vicio por un tal Diego Maldonado, un clérigo de un «hábito italiano» (el estereotipo volvía a atacar) que montaba auténticas orgías en la Huerta del Rey. Era en este descampado a las afueras, protegido por la vegetación y la discreción, donde podían darse estos encuentros. El *cruising* tampoco se inventó en las estaciones de autobús y los parques del siglo XX. Como vamos viendo, es una práctica que florece cuando eres arrastrado a los márgenes.

De acuerdo con la acusación, era Machuco quien organizaba estas orgías, llenándolas de clientes y de trabajadores sexuales, quienes veían en su cuerpo no el pecado, sino una salida económica a la marginación. La detención de estos clientes reveló una red que se extendía por toda la ciudad, y de la que nobles y clérigos eran clientes preferidos. Más allá de señalar deseos, la historia de Machuco habla de cómo la pátina de respetabilidad de la buena sociedad sevillana se rompía de puertas para adentro. Su origen esclavo tampoco es casual: el negocio no solo le sirvió para comprar su libertad, es posible que sus años de esclavitud le pusieran en contacto con algunos de esos potenciales clientes de la alta sociedad

sevillana.

Igualmente, no toda prostitución fue para el consumo masculino. El caso inquisitorial de 1656 contra Ana Aler y Mariana López, dos vecinas de Zaragoza, nos habla de hasta qué punto estas redes eran conocidas y asumidas. Estas dos mujeres, acusadas de sodomía femenina (utilizando un instrumento que nunca se encontró), vivían juntas y su relación era conocida por el vecindario. Pero en una pelea, en medio de la calle, Ana comenzó a presumir de que la mejor mujer en Zaragoza pagaría por sus servicios y que ella misma se acostaría con la mujer más hermosa de Zaragoza por una dobla[283]. Más allá del bollodrama que alertó a todo un barrio y las puso en custodia de la Inquisición, Ana presumía de ser tanto clienta como trabajadora en círculos de prostitución lésbica (o, al menos, de que podía serlo si las cosas con Mariana salían mal). La prostitución femenina era algo asumido y aceptado, pero que estas trabajadoras sexuales pudieran tener clientas femeninas, por supuesto, parecía algo imposible para las voces masculinas que perseguían estos pecados y crímenes. El mal menor de la prostitución era, al fin y al cabo, para el consumo masculino, por lo que el uso de estas redes por mujeres, fuera con prostitutos o prostitutas, era algo inimaginable. Aun así, parece que incluso las nobles de Zaragoza podían recurrir a ese tipo de servicios para satisfacer su deseo.

Subculturas sodomíticas

Estudiar las disidencias sexuales en general genera tristeza, pero más aún en la Edad Moderna. Nuestras principales fuentes suelen ser las actas judiciales, y las historias que llegan a nosotros son las de aquellos que se toparon con las autoridades. Cientos de historias sin un «final feliz» (si es que podemos buscar eso en la historia, que no lo recomiendo). Sin embargo, más allá de persecuciones y torturas, los extensos procesos inquisitoriales y civiles revelan un mundo mucho más amplio que el de la mirada del poder y un listado de condenados y víctimas. Porque entre las líneas de esos mismos procesos contra las clases subalternas se leen las redes que se formaron al margen del poder y sus aparatos de represión. Estas

redes abren una pregunta interesante: ¿podemos encontrarnos subculturas entre quienes fueron empujados a los márgenes, espacios donde estas personas se entendían a sí mismas como diferentes, como sodomitas, marginados y nefandos?

El calvo francés favorito de los estudiantes de Sociología, Michel Foucault, estudió en su *Historia de la sexualidad* cómo el concepto del *homosexual* nace en el siglo XIX (ya llegaremos) y cómo lo anterior, el sodomita, era una figura jurídica, un criminal [284]. Sin quitarle la razón, aparte de la figura criminal, vemos cómo emergen en la Edad Moderna modos de vida y hábitos que se podrían clasificar no como una identidad sodomítica (no había una idea de colectividad, ni iban a organizar una cabalgata), pero sí, como dice Juan Pedro Navarro, como identidades fragmentadas. El bujarrón y el maricón, el puto que se prostituía y el hombre que satisfacía su deseo con un chico porque no tenía mujer cerca podían tener aspectos comunes, como el deseo sexual, e incluso así también muchas cosas que los separaban o los hacían incluso opuestos. Pero vamos a atender a algunos de estos fragmentos, a ver qué espacios y modos de vida encontramos.

La persecución del deseo sodomita llevó a la aparición de códigos para reconocerse mutuamente. Tenemos, claro, los que nos describe fray Pedro de León hablando de modas afeminadas, de los hombres con pluma y las mujeres masculinas que solo con su expresión estaban dejando claro que *algo* no era correcto. Pero más allá de esos estereotipos (igual que hoy puede haber heteros con pluma), sí aparecen ciertas expresiones para señalarse. Para De León, los sodomitas podían reconocerse únicamente con el tacto, no porque siguieran una rutina de *skin care*, que en la época dejaba que desear, sino por algún gesto al darse la mano o tocarse que hacía que entendieran que era «del trato» [285]. Es complicado saber si hablaba en serio, ya que también dice que pueden casi leerse los pensamientos. Estos códigos ocultos no son algo extraño. Hace unas décadas un maricón le decía a otro «este entiende» para hacer alusión a que un tercero era gay. Pues en la Valencia del siglo XVI la expresión preferida en el argot sodomita era *ser del pan* [286]. No será la última vez que veamos una asociación entre la homosexualidad y el mundo de la harina, esperad al siglo XX.

Estos gestos permitían un reconocimiento interno no solo para

un encuentro casual, sino también para construir espacios sociales al margen de los espacios del poder. Lugares con sus propios códigos y normas, abiertos solo a quienes entendían. Estos espacios no eran solo para el encuentro sexual o la satisfacción del deseo, como hemos visto con las redes de prostitución. También eran sitios para protegerse, donde hablar, socializar o entretenerse. Por ejemplo, en el Madrid del siglo XVIII se encontraba la casa de la calle Relatores donde Ygnacio Sánchez y su amancebado, Diego el Gracioso, daban un espacio clandestino para la reunión y para celebrar obras teatrales breves [287]. Un respiro de la norma y pequeños enclaves donde los agrupados se reconocían como seres, si bien no idénticos, desde luego similares. Como un «otro» que, de ser descubierto, sería inculpado de crímenes que sí tenían nombre.

Más allá de pecadillos puntuales, tenemos algunos casos que nos hablan de relaciones verdaderamente duraderas. Como la de Laure, un soldado del ejército de Zamora, que tomó por «amigo» a Miguelín, a quien daba de comer y colmaba de regalos. A su alrededor todos sabían que Laure protegía y cuidaba de Miguelín, llegando a sostenerse a base de pan y agua con tal de vestirlo [288]. También conocemos casos de hombres que vivían amancebados, una solución bastante común por la que dos adultos decidían compartir casa, como fue el caso de Francisco de Resca y Manuel Calderón en el Madrid del siglo XVIII [289]. En los márgenes de la sociedad, más apartados del ojo crítico de la honra, surgían modelos de relación que también iban más allá del intercambio sexual y que mostraban a adultos que se querían. Incluso conocemos una cofradía de portugueses en Roma que celebraba bodas entre hombres en la basílica de San Giovanni a Porta Latina. Conocemos esta costumbre por un viajero francés, Montaigne, que la relata en 1580, cuando los portugueses eran súbditos de la misma Corona que los castellanos o aragoneses. Después de la boda, los novios se acostaban y vivían juntos. Lejos de intentar burlarse de la tradición del matrimonio, estos cofrades se justificaban: si lo que legitimaba el sexo entre hombre y mujer era el matrimonio, pues lo mismo tenía que ser para dos hombres [290].

Estos hábitos y costumbres sostenidos en el tiempo, códigos para reconocerse y espacios recurrentes para dar rienda suelta a la sexualidad o la sociabilidad, nos permiten hablar de gente que se

entendía como sodomita, como diferente. Como alguien a quien sus deseos —o más bien el haberse permitido caer en ellos como un vicio— ponían en una situación de peligro. Esta estructura represora se hizo más y más fuerte a lo largo de la Edad Moderna, en paralelo al desarrollo del Estado moderno, el Imperio y la monarquía absoluta del Antiguo Régimen. Esa misma estructura, estos estereotipos del desviado, este peligro y el miedo al castigo, empujaron a aquellos en los márgenes a construir sus hábitos y sus espacios, algunos de los cuales han llegado hasta nosotros si buscamos con atención.

12
La colonización sexual de América

Si uno lee uno de los tantísimos libros de autoayuda basado en pseudohistoria que pueblan las librerías de este país (*España y su leyenda negra, Contra la leyenda negra, Hispanofobia, Cuando fuimos gigantes*…, los títulos suelen tirar de lo mismo), a lo mejor se encuentra, en la portada o el interior, un famoso grabado de Theodor de Bry donde unos indios son arrojados a los perros. Este grabado se ha presentado a menudo como prueba de la brutal propaganda que los protestantes del norte de Europa hicieron contra el Imperio español, la famosa leyenda negra. Leyenda negra que, según estos autores, no fue un proceso histórico circunscrito a los siglos XVI y XVII, sino que ha seguido hasta nuestros días, una gran metanarrativa que nos acompleja a todos los españoles con nuestro pasado y nos impide celebrar el Imperio.

Lejos de negar que esta imagen, efectivamente, fue propaganda hecha por y para justificar las revueltas contra la monarquía en Flandes, lo cierto es que ilustra un hecho que ocurrió. En 1513, Núñez de Balboa fue a Panamá, donde cruzaría el istmo, convirtiéndose en el primer europeo en llegar al Pacífico. Durante su expedición, tras masacrar a unos indios que no le dejaban pasar (ni pidió permiso ni pidió perdón), llegó a la casa del cacique donde se encontró a su hermano «en traje de mujer, y a muchos otros acicalados y, según testimonio de los vecinos, dispuestos a usos licenciosos». Un hombre travestido y otros varios al parecer a punto de celebrar una orgía. Esto no lo cuenta un propagandista que quisiera hundir la imagen del Imperio, sino Pedro Mártir de Anglería, cronista oficial de las Indias. «Entonces —sigue Pedro— mandó echarles los perros, que destrozaron unos cuarenta»[291]. Este es el episodio que nos cuenta la imagen tan brutal que recoge

De Bry en su grabado. No porque en el norte de Europa los sodomitas les parecieran más dignos de vivir, desde luego, sino por ser uno de los episodios que mejor mostraban la crueldad de la conquista.



«Valboa Indos nefandum Sodomiae scelus committentes, canibus obiicit dilaniandos». Lámina XXII de Theodor de Bry, *Americae Pars Quarta* (Fráncfort, 1594).

Condicionar el cuerpo, cómo vestir, cómo hablar, cómo follar, fue fundamental para crear un sujeto colonial, un siervo de la Corona que estaba al otro lado del océano. Esto se sostuvo no solo con la educación, sino también con la persecución. La idea de normalidad se construyó sobre una definición de lo desviado y lo invertido. Una vez definidos, con el aparato ideológico que llevaba siglos asentándose en la Iglesia y las leyes, podían lanzarse los perros.

Sex and the colonies

El encuentro colonial no fue cosa de un día, como la palabra *descubrimiento* puede hacernos pensar. Para empezar porque, como ya sabemos, Colón creyó haber llegado a las Indias, no a un continente desconocido para él. Para seguir, porque las dimensiones de ese continente, sus recursos y sus habitantes eran también una incógnita. A medida que se supo más y que la monarquía, los conquistadores y los exploradores quisieron llevar a cabo un proyecto de conquista y control del territorio, se tuvo que construir una imagen de los que ya estaban ahí. De hecho, en el mismo Colón y en cómo describe a los habitantes de las Antillas vemos ese cambio. En su primer encuentro describió a los indios con lo que se ha llamado *visión edénica*, como personas inocentes y simples que vivían fuera del pecado original, como en ese Edén mítico de la Biblia. Esa imagen es paternalista y lo que tú quieras, pero hace que decisiones como esclavizarlos sean difíciles de justificar. Y Colón pronto se dio cuenta del principal recurso de esas islas: la fuerza de trabajo.

Así, al segundo viaje se entraría en contacto con otros indígenas, los caribes, que eran fieros caníbales. También había amazonas, mujeres que vivían sin hombres. Lo que a mí me parece una fantasía a Colón le parecía terrible. Esto sirvió para contraponer dos tipos de nativos: el indio bueno y el indio salvaje o bárbaro, arquetipos que se mantendrían durante los siguientes siglos[292]. A Colón le acompañarían otros, como Michele Cuneo, quien escribiría que tanto los indios como los caribes practicaban la sodomía. Pero ese vicio debía haberse originado en los caribes caníbales, que sometían a los otros incluso sodomizándolos, hasta el punto de que los «buenos» indios adoptaron esa costumbre[293]. Y aunque la relación entre sodomía y canibalismo pueda parecer extraña, Cuneo no sería el primero ni el último en establecerla. Siglos antes, santo Tomás de Aquino ya había equiparado ambos como vicios que iban más allá de lo humano. En la Nueva España, canibalismo, sacrificios humanos, sodomía y afeminamiento irían de la mano como desviaciones antinaturales y comportamientos aberrantes. Así, si los caribes veían el sexo de forma más libre o no, no era tan relevante como la deshumanización necesaria de un enemigo al que había que dominar. Si les gustaba hacer cositas entre hombres, pues entonces se les podría esclavizar y poner a trabajar, claro está.

Y es que la conquista fue también sexual, a través de lo que la arqueóloga Barbara Voss ha llamado *conflicto etnosexual*, es decir, el choque entre dos grupos por sus formas incompatibles de ver la sexualidad[294].

Este enfrentamiento se produjo de dos formas.

Por un lado, la dominación sexual del sujeto colonial en una relación desigual se daba también a través de la violencia sexual, como vemos en la carta de Michele Cuneo describiendo cómo violó a una mujer caribe que le había regalado el almirante genovés, o en el matrimonio de Cortés y la Malinche. Por mucho que Nacho Cano le haya dado una pátina romanticona en un musical, la historia entre el conquistador de México y su intérprete nahua tiene muchas más aristas. En una relación desigual, tanto por edad como por estatus, siendo ella una joven esclava entregada al extremeño, la imagen de Malinche ha sido, y sigue siendo, controvertida: ha sido vista como «chingada» (violada), como traidora o como madre del mestizaje. En las siguientes generaciones, los matrimonios mestizos, aun cuando fueran más igualitarios y menos violentos, por otro lado, serían sobre todo de españoles con mujeres indígenas, manteniendo esa misma desigualdad basada en el género[295]. De hombre a mujer y del mismo modo en el sentido contrario, que diría una Miss. Esta relación desigual será la base del orden colonial. Porque el mestizaje, sin duda, se dio. Pero se dio en unas zonas más que en otras, y en unas direcciones más que en otras. Lo relevante es ver cómo se dio ese mestizaje exactamente.

Pero hubo otra forma de conquista sexual, y esta es la conquista del cuerpo y la creación del cuerpo colonizado. Se produjo de muchas maneras, por ejemplo, dictando nuevas normas de género (cómo tenían que vestir y adornar su cuerpo), pero también cómo debían moverlo y usarlo. La sodomía no era solo cosa de los indios caribes, sino que apareció en las distintas conquistas. Por ejemplo, en la zona andina, la Iglesia desarrollaría formularios de confesión con preguntas específicas para sonsacar cualquier práctica sexual que no fuera monógama y reproductiva. Estos formularios tenían la intención de integrar el cuerpo y el modo de entenderse en el binarismo y la heterosexualidad, y que todo lo que se desviase de ambos fuese entendido como un desafío al orden[296]. Al meterse en lo más íntimo y regular el cuerpo, el aparato colonial, manejado

por la Corona y por la Iglesia, se aseguraba de crear al indio como súbdito y subalterno.

Esto no era solo cuestión de perseguir a los sodomitas, sino también, por ejemplo, de enseñar la vía correcta de ser *hetero* (término que no existía) a través del matrimonio. En Guam, una pequeña isla del Pacífico, los jesuitas españoles también utilizarían el sexo como herramienta colonizadora. Entre los nativos *chamorus* o chamorros, el repudio de la pareja era una práctica constante, y tanto la mujer como el hombre podían rechazar a su pareja a su antojo, algo que no casaba bien (je, je) con la idea católica del matrimonio. Además, tenían las conocidas *guma'uritao*, o 'casas de soltero', donde los chicos jóvenes se encerraban durante un tiempo para marcar su paso de ser niños a adultos. Si dentro de esas casas los jóvenes hacían cositas no lo sabemos, pues las fuentes no lo mencionan. Pero lo que impactaba a los jesuitas era que muchas mujeres iban a esas casas a mantener relaciones con los jóvenes «con total libertad».

Esta sexualidad libre, hasta donde podemos ver, entre hombre y mujer, fue un tema tan sensible que los jesuitas lo persiguieron de forma activa, destruyendo y quemando varias de estas *guma'uritao* para construir en su lugar escuelas donde los críos tendrían que ir a aprender la buena forma de ser un niño (y un hombre) a través de la doctrina de la Iglesia. Y a esto los chamorros locales respondieron quemando las escuelas[297]. Todo este conflicto sexual fue uno de los desencadenantes de las llamadas guerras hispano-chamorras (1672-1698), que llevaban lo íntimo y lo privado, el sexo, a la arena pública y al conflicto. El sexo y el sistema sexual, la forma de las relaciones afectivas y sexuales, justificaban, para unos, la conquista y el dominio, y, para otros, la resistencia. Los jesuitas tenían una nueva norma que implantar, a través de la cual se podría dominar mejor al recién creado sujeto colonial: a través de la vergüenza, la represión del deseo y la obediencia a un señor invisible en el cielo (o, más bien, a sus representantes en la tierra, claro).

Podríamos decir que no es una novedad: ya hemos visto cómo en la península la implantación del Estado moderno y el poder cada vez mayor de la monarquía fueron acompañados por la persecución de la disidencia sexual, que era también de género, pues al marica se le veía también como afeminado. Pero en el Nuevo Mundo

fueron un poco más allá. La acusación ahora se extendía a todo un pueblo al que había que educar y enderezar. Bartolomé de las Casas, por mucho que defendiese a los indios, también cargaba contra ellos, cuando su moral sexual desafiaba el orden colonial, y describía a los nativos de Veracruz como «viles, débiles y afeminados, susceptibles de todos los vicios nefandos». Pero no solo eso, describe también cómo estos afeminados, que se vestían como mujeres y hacían tareas femeninas, eran reverenciados y adorados por otros [298] .

Este afeminamiento del cuerpo era incomprensible para los recién llegados y solo podía entenderse como una vía de acceso al pecado nefando por naturaleza. Por supuesto, los conquistadores y los frailes que cruzaron el Atlántico trajeron consigo su forma de ver la disidencia sexual y de género. Todo era visto en clave del hombre como germen de la vida y, por tanto, había que mantener unos parámetros estrictos: el sexo solo podía ser reproductivo y en la vasija adecuada. Y a poder ser, monógamo y validado por el matrimonio. Y es que el encuentro colonial fue también entre formas de entender el género que a menudo no eran binarias ni rígidas. Pero el conquistador tenía un término lo suficientemente flexible para calificar todo ese tipo de desvíos: la sodomía, abarcando realidades e identidades que hoy calificaríamos bajo distintas disidencias, de orientación sexual y de género. Por supuesto, estos desvíos tenían que corregirse, y cuanto más se describiesen, más se justificaba la conquista. Era por su propio bien, ya que, al fin y al cabo, era para salvar su alma. Toda esa evangelización y esos debates eternos sobre si los indios tenían alma o no dieron pie a que se les educase en la moral y la ética católica, incluyendo su aspecto sexual. De nuevo, lo sexual es político.

El no tan Nuevo Mundo

Por supuesto, los europeos no llegaron a una tierra virgen y vacía, aunque ese tópico se utilizaría más adelante para justificar la expansión por ciertas partes del continente menos pobladas. La empresa conquistadora tuvo que recurrir a distintas herramientas dependiendo de elementos como el terreno, la densidad de

población y las costumbres locales. Así que para entender qué pasó con la colonización tendríamos que entender cómo se entendían la sexualidad y el género, sus normas y sus disidencias, antes de la llegada de los europeos.

El panorama sexual y de género de la América precolombina es bastante desconocido. Sabemos, por ejemplo, que los aztecas no veían con buenos ojos la homosexualidad y que entre hombres era vista como un símbolo de dominación[299]. Pero podemos suponer que los sistemas de sexualidad y género eran tan variados como la cantidad de sociedades y grupos con los que se cruzaron los conquistadores. Estamos hablando de todo un continente.

Los conquistadores reflejaron algunas de esas costumbres tan diversas, como hemos visto con las referencias de Bartolomé de las Casas o Bernal Díaz del Castillo al travestismo en la zona de Veracruz. También de la conquista del Imperio inca nos han llegado crónicas que hablan de una prostitución sagrada y una fluidez de género. Pedro Cieza de León dedica hasta un capítulo en su crónica de la conquista de Perú a cómo el demonio había engañado a los serranos (los indios de la sierra) y los yungas para ocultar el vicio como santidad. Y es que en cada templo había uno o dos «hombres» (personas de sexo masculino) que vestían como mujeres, hablaban como mujeres y actuaban como otras mujeres de su grupo[300]. Pero lo que más escandaliza a Cieza de León es que, más allá de vestir y actuar de acuerdo a otro género, estas personas tenían sexo con otros hombres y por tanto incurrían en pecado nefando. De acuerdo con Cieza, era por motivos religiosos, una especie de prostitución sagrada que, claro, había que erradicar.

Pero no tenemos por qué fiarnos solo de lo que escribieran los conquistadores, que al fin y al cabo podían exagerar para deshumanizar a los indígenas y justificar la conquista y la necesidad de evangelizarles. También tenemos pruebas arqueológicas que nos llevan mucho antes de la conquista. Muy famosos son los huacos moches de la costa norte de Perú. Los huacos son cerámicas que representan figuras humanas y que, en muchos casos, incorporaban actos sexuales. Pero lejos del sexo como algo hetero y destinado a la reproducción, la cerámica moche muestra todo tipo de actos: sexo anal, felaciones, sesenta y nueve, tríos… También los protagonistas van variando: hombre con mujer, hombre con hombre, e incluso el

extraño, pero no por ello menos importante, mujer con espíritu de difunto. En estas cerámicas aparecen a veces retratos atípicos, con peinados considerados femeninos y un físico que no parece ni masculino ni femenino y que podrían representar a un travesti [301]. De nuevo, se sugirió que podían ser chamanes, porque tendemos a encasillar lo que se escapa del binarismo en lo intermedio y, por tanto, en el tránsito entre mundos, pero no tenemos ninguna certeza. Hay muchos lugares del mundo donde esas realidades trans o no binarias no se convierten, automáticamente, en figuras religiosas.

Algo más al norte, en la zona de Colombia y Ecuador, también encontramos figurillas que hablan de un espectro algo más amplio del género. Pertenecen a la cultura tolita. En ellas, aunque suele haber una asociación entre unos genitales y un tipo de ropa, estudios más sistemáticos han sacado a la luz las inconsistencias que surgen cuando pensamos que estas sociedades son como ordenadores y funcionan basándose en el binarismo. La falda femenina aparece en personajes de cuerpo masculino y el taparrabos masculino en figuras con senos [302], sugiriendo modos más diversos de entender, o al menos expresar, el género.

Tanto los tolitas como los moches desarrollaron su cultura unos mil años antes de la llegada de los españoles. Pero si las crónicas sugieren algo es que estas realidades fuera del binarismo y la norma sexual reproductiva tenían un gran arraigo y que llegaron, de una forma u otra, hasta la conquista, protagonizando gran parte del imaginario conquistador que justificaba el proceso de evangelización y colonización.

Aun así, algunos de estos grupos sobrevivieron al encuentro colonial, como las *muxes* en México, una categoría para personas nacidas en un sexo masculino, pero que asumen una expresión de género y unos roles femeninos, y los *nguius*, término zapoteca para las personas nacidas en un sexo femenino y con unos roles masculinos. En la zona mapuche han seguido hasta hoy les *epupillan*, término usado para personas que escapan de cualquier tipo de binarismo y que hoy se incluyen bajo el término paraguas de *dos espíritus*. En algunos de estos casos, estos grupos han mantenido orgullo y reconocimiento. En otros, de esa reverencia que describía las Casas y que tanto le escandalizaba ha quedado

poco, convertida en prejuicios y desprecio por algo que, tras siglos de evangelización, se ve como contra natura.

(Tra)vístete bien

Al otro lado del Atlántico, la domesticación del «salvaje indígena» se hizo no solo mediando con quién compartía sus ratos y vigilando que no se entregase a aquel pecado «del que usted me habla». También se formó el cuerpo indígena en la forma de hablar, de moverse y de vestir. Por ejemplo, en las Marianas, los chamorros nativos iban desnudos, o al menos los jesuitas lo veían como una desnudez absoluta. Así, parte de su misión fue traer ropa, mantas y gorros para vestir el cuerpo y, con ello, vestir el alma. Pero este vestido era también una enseñanza de los roles y diferencias de género: no solo por el hecho de que hombres y mujeres llevarían prendas diferentes, instaurando de forma bien visible esa división. También se enseñaba a las niñas a tejer y coser esa misma ropa, algo que no se enseñaba a los niños [303] . Todas estas enseñanzas de los códigos sexuales y morales se daban a través de las escuelas jesuitas. Y de la misma forma que se habían rebelado contra la quema de sus casas de soltero, los códigos de vestimenta fueron un motivo de resistencia colonial en esas islas del Pacífico.

Más allá de la conquista por las armas y la pólvora, el Imperio se sostuvo sobre el disciplinamiento del cuerpo, a través de instituciones como la Iglesia, la escuela o la prisión. Esto lo decía también ese francés calvo que aterroriza a los que llaman a todo lo diverso posmodernismo: Foucault. El disciplinamiento del cuerpo lo ataba a unas normas que debían respetarse o arriesgarse al castigo (fuera físico o simplemente la marginación social). Esto incluía los amaneramientos, las actividades y la vestimenta de cada cuerpo.

Así, las normas de género intentaron estandarizarse con el ideal hispano en mente. Un entendimiento binario y complementario en el que la mujer estaba subordinada al hombre. En algunas partes ya había una desigualdad entre hombres y mujeres —por ejemplo, en el Imperio azteca—, lo cual hacía más fácil algunas lecciones que traía el aparato virreinal. Aquello que desafiase o se alejase de esa norma sería debidamente corregido, fuera por ley o por penitencia.

Por supuesto, estas normas se saltaban a conveniencia. Por ejemplo, sin salir de las Marianas, las mujeres siguieron descubriendo sus pechos incluso ciento cincuenta años después de que llegasen los jesuitas a las islas.

Lo interesante de estas normas de género es ver cómo fueron una preocupación sobre todo en las colonias. No encontraremos pragmáticas reales ni ordenanzas municipales que prohíban de por sí el travestismo, ni en los tribunales eclesiásticos ni en los civiles. Aun así, obviamente era motivo de sospecha, por lo que pudiera implicar, y de condena moral. Pero, aunque no hubiera leyes explícitas, al otro lado del Atlántico, la amenaza del travestismo aparece con bastante recurrencia.

El travestismo podía ser un camino hacia crímenes mayores (siendo el mayor de ellos la sodomía). Este fue el caso, por ejemplo, de Juan de Correa, un mestizo negro juzgado en Ciudad de México en 1656, que fue interrogado hasta confesar que había cometido pecado contra natura durante más de cuarenta años, durante los cuales se había vestido como una mujer, adoptando el nombre de la Estanpa, y se había juntado con hombres y muchachos. Correa organizaba grandes fiestas en una casa de San Juan de la Penitencia, junto a los muros de Ciudad de México, en las que enseñaba a sus invitados a perseguir el placer cometiendo el pecado nefando entre ellos, y además hacía de celestina [304]. Otra red de sodomitas que caía al llegar a oídos de las autoridades, pero que nos muestra cómo, ante el empuje de la norma, se formaban subculturas sodomíticas [305], tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo.

Podríamos entrar en una pelea eterna de si Correa era travesti o una persona trans, pero lo interesante del caso de la Estanpa es ver cómo, al autoconstruirse, rechazó las «representaciones culturales de la hombría basadas en la clase, la etnia, el género o la religión» [306]. Frente a los códigos que imponía la norma, Correa elegía ponerse de lado, ser «mestizo» en todos sus ámbitos, dándole la vuelta absolutamente a todo. Aunque se vestía de mujer, no lo hacía siempre, y aunque en el juicio se refiere a sí misme como una jovencita hermosa, fluctúa en su forma de autodenominarse. Correa organizaba estas fiestas en días de festividades católicas, y muchos de los asistentes tenían imágenes de la Virgen en oratorios privados donde también cometían esos actos que presuntamente hacían

llorar a Dios. Todo este mar de contradicciones no parecen presentarse para Correa como tales, sino como un modo de ver el mundo complejo: entre lo devoto y lo herético, entre lo masculino y lo femenino.

Como es obvio, el travestismo iba también en la otra dirección, y también en este caso podía haber riesgo de sodomía (imperfecta). Fue el caso de una mulata, Gregoria Piedra, alias la Macho, juzgada a finales del siglo XVIII por andar en traje de hombre. Pero durante el juicio y ya en la cárcel, Gregoria no dejaba de causar problemas a los carceleros, que tenían que separarla de otras mujeres porque, simplemente, era irresistible y estaba seduciendo a todas sus compañeras de presidio. Por supuesto, su deseo lésbico se sumó a la lista de crímenes que condenar.

Pero el travestismo también podía ser una vía a otros crímenes como la herejía. Esto, que no se verá en la península, tiene mucho que ver con el panorama religioso del Nuevo Mundo. Como ya hemos visto, las crónicas de la conquista mezclaban el travestismo y la sodomía con las religiones precolombinas, con esos extraños rituales para venerar a deidades que, de la noche a la mañana, se habían convertido en demonios. Por ejemplo, Antonia Soto, otra mujer mulata, fue juzgada por hechicera, ya que al parecer no solo empezó a vestirse como un hombre, sino que también hizo un pacto con el demonio para tener la fuerza de uno. Antonia usó su fuerza para dedicarse al bandidaje, hasta que un buen día se hartó de esa vida y volvió a su identidad y vestidos femeninos. Años después, al confesar sus pecados, fue mandada delante de la Inquisición, donde la juzgaron por haber andado en traje de hombre y por ese pacto herético.

Por lo general, el travestismo iba acompañado de otras acusaciones y menciones honorables a la sodomía, la brujería o incluso el canibalismo. Como con los caribes, de la Estanpa se dijo que cuando se *comía* a un hombre (creo que se me entiende), realmente era un canibalismo simbólico (de ser así, he cometido más canibalismo del que pensaría saludable).

Solo conocemos un caso en el que el travestismo fue condenado por sí mismo. Este fue el de Francisco Pro, un sastre hijo de un hombre negro y una mujer indígena que fue detenido en Lima en 1803 por ir por la vía pública vestido de mujer con la cara tapada.

Fue su hermana quien le reconoció, porque le había tomado prestada su ropa, y quiso preguntar a la extraña mujer qué hacía con su vestido. Cuando se descubrió todo, Pro fue detenido por maricón, ya que no se pudo demostrar que fuera sodomita. Ser *maricón* conllevaba una pena menor, vaya, y se refería sobre todo a su afeminamiento. Cuando la audiencia preguntó si Pro era conocido por maricón, un testigo respondió que el motivo para llamarle maricón era que tenía «la avilidad de cocinar, coser, lavar, que son exercicios de mujeres»[307]. Cocinar es de mariquitas porque, de nuevo, estas normas se basaban no solo en lo que llamaríamos homofobia, eran, ante todo, una forma de misoginia.

Francisco Pro fue condenado a dos meses de trabajos comunitarios en los que haría trabajos de hombre, una forma de corregir ese desvío que había tenido del camino recto y estrecho que debía seguir un hombre de bien. Y aunque Pro fue el único detenido que conocemos, desde luego no fue el único que se travestía de forma similar. Pro se había vestido a la moda de las *tapadas* limeñas, mujeres que salían a la calle tapándose la cara con una saya y dejando al descubierto únicamente un ojo y que fueron muy populares desde la segunda mitad del siglo XVI. Esta tradición ya causaba suficiente sospecha, pues una mujer podía ocultar su identidad y moverse con mayor libertad al ocultarse. Pero no solo las mujeres recurrían a este truco. Para el moralista Antonio de León Pinelo una de las razones para abandonar esta tradición era que también los hombres se vestían como mujeres e iban tapados sin poder ser reconocidos[308]. La saya borraba las expectativas sociales en relación con el estatus y el género de un plumazo, algo que incomodaba en los rígidos esquemas coloniales. Pero, aunque arzobispos y moralistas intentaron perseguir esta costumbre, en Lima siguió habiendo tapadas hasta bien entrado el siglo XIX.

El otro sexual es también racial

Hay un elemento en común en todos estos casos que he expuesto: Correa, Piedra, Soto, Pro. Todos eran mestizos: venían de una realidad mixta, del elemento indígena con el negro o el español.

Esto no es casualidad. La idea de *raza* fue creándose a lo largo de la Edad Moderna. En Españita y sus colonias sería a través de los estamentos de pureza de sangre y los sistemas de castas, donde la pureza o la mezcla de sangre de los tres grupos (español, indio y negro) iría formando grupos que acabarían en esos cuadros tan divertidos con nombres cada vez más creativos a las distintas mezclas, como *lobo, tentenelaire* o *no te entiendo*. Solo los grupos más «básicos» se usaban realmente, pero esas mezclas, esos mestizos, eran carne de cañón para la persecución de la norma. Sus realidades habían transitado ya distintos órdenes desde el nacimiento, entre las expectativas de un orden racial u otro. Y ya puestos contra la norma, cruzar la frontera sexual no parecía tan descabellado.

El desarrollo de la idea de *raza* iría asentándose poco a poco, pero junto con él iría el de la norma y la desviación en la forma de vestir y en la orientación del deseo. Así, igual que en la península vemos que los sodomitas son sobre todo de clases populares y del bajo clero —al menos los que llegaban a enfrentarse a una sentencia —, en el Nuevo Mundo esta acusación de los desposeídos se formulará también en términos raciales. El desviado en el Nuevo Mundo era no solo un desviado sexual, también era uno racial.

En 1769 la Audiencia de México publicó un listado con todos los casos de sodomía que había juzgado desde inicios de siglo. En esa categoría de sodomía estaría no solo el sexo entre hombres, sino también otros crímenes sexuales que se entendían como parte de lo mismo: el incesto y el bestialismo. Junto a cada caso, la lista incluye un pequeño resumen de los procesados y de la sentencia, y en esas pocas líneas que intentan resumir la complejidad que es cada proceso judicial se recalca una cosa: la casta. Ya hemos visto esto con los juicios por travestismo, donde todos, desde Gregoria Piedra a la Estanpa, eran mulatos. Mulatos, negros, indios y mestizos aparecen representados de sobra en el listado, pero hay un grupo que se convierte en minoritario en estas actas: los españoles criollos y peninsulares **[309]** .

Por supuesto, es difícil pensar que no había españoles que, al igual que los nobles, tenían deseos por otros hombres, o que estos siempre controlaran sus deseos. Más bien, al igual que el control sobre el vestido, estas normas se imponían sobre cuerpos que no

eran neutrales. La clase y el linaje se formulan como intrínsecamente asociados al valor moral, algo propio del Antiguo Régimen, pero en el Nuevo Mundo este linaje está ligado cada vez más a categorías raciales. Y aquí entra también la corrección sexual y de género. Desde el mismo encuentro entre Colón y los indígenas se había utilizado ese vínculo entre lo desviado y lo extranjero para justificar la colonización, la evangelización y la dominación. Dos siglos y medio después, parece que, por evangelizados que estuvieran los indígenas, esa asociación seguía, ahora no justificada por no haber conocido a Cristo, sino porque algo en ellos tenía una inclinación mayor o una debilidad que tenía que ser castigada.

13
Faranduleo en el Siglo de Oro

En un mundo donde las normas eran tan rígidas, donde uno debía ser un varón viril o una dama que guardase su honra, había, como suele pasar siempre, una válvula de escape. Un entorno donde esas normas rígidas se podían retorcer con cierta seguridad. La seguridad que dan el humor, la ficción o incluso la fama. Secretos a voces sobre el actor de turno, que estaba protegido de la Inquisición (o la policía) porque a nadie le beneficiaría un escándalo público, aceptando un acuerdo tácito de silencio. No es raro que tantos que se han visto rechazados por la norma social hayan acabado recurriendo al mundo del espectáculo, uno donde la sociedad se refleja como es, fuera de todas esas pretensiones de superioridad, o como podría ser. La parodia o la sátira permiten volver un espejo contra la sociedad que resulta muy atractivo, sea porque nos vemos a nosotros o al vecino. Además, existe otro factor y es que, cuando los tiempos reprimen y aprietan, muchos acaban recurriendo al juego de palabras, a una ironía tan fina que puede pasar por el tamiz de la censura. ¡Anda que no hay coplas llenas de dobles sentidos! El cuplé o la sicalipsis también se basaron en provocar la imaginación y la mente sucia, más que en ser explícitos.

Algo parecido podríamos decir de las obras cumbres de la literatura castellana. Y es que el Siglo de Oro no fue solo uno por donde se pasearon grandes autores que hoy llenan los libros de texto que todos tuvimos en clase. La literatura, y sobre todo el teatro, fueron espacios que se llenaron de hombres con vestidos femeninos, mujeres con trajes viriles y actores que llevaron la excentricidad del escenario fuera de él.

Así que más allá de Quevedo, Cervantes y Lope, busquemos el otro Siglo de Oro para entender cómo incluso en tiempos de

represión e Inquisición, hubo quienes brillaron y le dieron lustre desde los márgenes.

Y si mudaren traje…

Aunque al otro lado del océano se aplicaba eso que decía el Deuteronomio de que no vestirá la mujer traje de hombre ni el hombre de mujer, en la península había un espacio donde se permitía, e incluso se buscaba: el teatro. El teatro barroco, tan interesado en el trampantojo y la ilusión, no podía evitar explorar la mayor ilusión de todas: el juego del género. Esto no es exclusivo del teatro español, claro. Aún más famoso es el caso del teatro inglés, donde las mujeres no tenían permitido ser actrices, por lo que los roles femeninos eran interpretados por actores en *drag* (de hecho, una de las teorías del origen del término *drag* es que son las siglas de *dressed resembling a girl*, que sería usado en este momento para los actores). Así que, si piensas en las obras de Shakespeare, imagina a dos hombres cantándose mutuamente su amor en un balcón y al público rellenando los huecos para leer eso como una relación entre un hombre y una mujer.

Pero esta necesidad no se daba en el teatro peninsular, donde las mujeres tuvieron autorización para actuar desde 1587. Para esto, claro, había un par de condiciones con el bien de asegurar la decencia: y es que las actrices deberían estar casadas y acompañadas de sus esposos (la fama de lo que pasa detrás de bambalinas en el mundo de los actores viene de largo), y actuar siempre en «hábito de mujer». Al fin y al cabo, la moral sexual no era solo para determinar qué tipos de cuerpo pueden encontrarse, también para regular cómo vestir el cuerpo: cómo cubrirlo y «protegerlo» de la falta de decoro o deshonra. Pero ¡ay!, las reglas están para romperlas. Porque el teatro del Siglo de Oro se llenó de mujeres con el llamado *traje varonil*.

Esta ruptura de la norma no fue algo puntual. Lope de Vega, ese Fénix de los Ingenios, pone a la actriz travistiéndose al menos en ciento trece de sus cuatrocientas sesenta comedias[310]. Esto era, en palabras del propio Lope, porque el disfraz varonil agradaba en

un cuerpo femenino[311], en gran parte porque era más ceñido, y claro, los dramaturgos se debían a su público, que tenía una vena voyeurística. Pero el propio Lope decía que este travestismo tenía que hacerse de forma que se pudiera perdonar, normalmente porque la situación volvía a la «normalidad» al final de la obra y, sobre todo, porque cambiar el traje se limitaba al escenario.

Pero para hablar de travestismo tenemos que hacer algunas distinciones. El camino del travestismo podía ir en dos direcciones: el de la mujer que tomaba «disfraz varonil» y el del actor que tomaba el vestido de mujer. Puede que si este libro lo está leyendo una travesti esto le parezca una simplificación brutal, pero me temo que la riqueza del *drag (monster, fish, drag king, bio queen* y otros tantos) es más reciente y, sobre todo, algo que nació en los escenarios de subculturas de las que hablaremos a su debido tiempo.

Empecemos entonces por el disfraz varonil, que era el más popular. Pese a la cantidad de papeles en los que una actriz se traviste, todos encajan en un puñado de arquetipos[312]. El primero es el de la mujer «hombruna» o heroica que se traviste para ingresar en el ejército y convertirse en un héroe. Era el vestido lo que permitía a esa mujer ingresar en un espacio que normalmente le estaba vedado, más que cualquier capacidad propia, o incluso cualquier identidad, ya que en algún punto de la obra se descubría la treta y todo volvía a la normalidad. El personaje decidía que ya estaba bien y volvía a expresarse de acuerdo con los estereotipos femeninos. Esto no es solo una ficción teatral: conocemos casos, por ejemplo, de prostitutas que recurrían al vestido viril para acceder a cuarteles militares donde visitar a sus clientes. Pero al contrario que en el teatro, estos casos podían terminar delante de un juzgado.

El segundo arquetipo teatral era algo parecido: era la mujer que adoptaba un disfraz masculino por necesidad[313]. No solo para acceder a un espacio que estaba vedado a las mujeres, también para expresar valores que, en esa época, solo podía encarnar un hombre, como el odio o la defensa del honor, como por ejemplo en *La hija del aire* (Calderón de la Barca, 1653), cuya protagonista busca ascender socialmente. Otros arquetipos están más asociados a las enamoradas, que se visten de hombre para seguir a su enamorado y poder viajar con seguridad. Este arquetipo aparece incluso en *El*

Quijote, donde Dorotea viaja por los caminos vestida de varón por seguridad. Pero en todos estos arquetipos la normalidad se restaura al final y, cuando la mujer vuelve a vestir de la forma estereotípica, también vuelve a su rol social asignado. Final feliz para todos; sobre todo, para la norma.

Pero hay otro tipo de travestismo, y es cuando la actriz hace un personaje masculino. El *gender bending* no lo hemos inventado en el siglo XXI ni es una estrategia *woke* de Disney o Netflix. Actrices como María de Navas se hicieron tan famosas haciendo personajes femeninos que se travestían que, llegado un punto de sus carreras, decidieron que harían solo papeles masculinos: de soldado, de marido, de galán…, todo lo que pudieran. Y, de hecho, María lo hacía con tanta soltura que el público masculino acababa enamorado del personaje masculino —gracias a la actriz que lo encarnaba.

¿Y el travestismo *femme*? Pues aquí la cosa cambiaba. El travestismo masculino, el hombre vestido de mujer, solía reservarse a las comedias más que a las tragedias y los dramas. En el imaginario barroco, el hombre vestido de mujer era gracioso y grotesco. Al fin y al cabo, allí donde se entiende que las mujeres están por debajo y aspiran a ascender o moverse con facilidad, un hombre bajando en la escala social se convierte en algo ridículo. En este caso, podemos hacer las mismas distinciones. Por un lado, actores que interpretaban a personajes femeninos, como la mismísima diosa Venus, y que creaban un contraste entre lo que el personaje era y lo que veía el público, casi siempre con fines cómicos. Esta tradición nunca se ha llegado a perder en la comedia, ahí tenemos a Cruz y Raya, por ejemplo.

Por otro lado, estaba el personaje masculino que, llegado un punto de la obra, se traviste de mujer. Este motivo tenía más chicha, en parte porque se seguía el juego de engaños y enredos que tanto gustaba al público barroco. Este arquetipo, que encontramos por ejemplo en *Las burlas de Isabel* (1664), de Quiñones de Benavente, podía acabar con un hombre que intentaba seducir a una dama, sin saber que era uno de los protagonistas travestido. ¡El escándalo! Precisamente eso que hemos visto que perseguían la Inquisición y los tribunales civiles: el travestismo como vía de acabar en el pecado nefando. Y, sin embargo, ahí lo tenemos,

interpretado en toda su gloria para deleite del público.

El teatro, pese a ser uno de los principales entretenimientos del Siglo de Oro, era un espacio fuera de la norma, uno donde se entendía que las excentricidades ocurrían, pues no hay nada más extraño que pretender que eres otra persona. Además, el hecho de ser ficción, y ficción para entretener, siempre daba una defensa plausible.

Ahí está la cosa: las tablas han permitido durante milenios un espacio seguro donde exponer las normas sociales y lo arbitrarias que pueden ser. Por ejemplo, tener a un personaje femenino, con un traje masculino, haciendo cosas «de hombre» con éxito, permitía mostrar que, efectivamente, la supuesta debilidad femenina no era más que algo impuesto por la sociedad. Por otro lado, un personaje masculino que acaba travestido puede aprender en ese camino atributos supuestamente femeninos. Ya en el teatro neoclásico contamos con *La dama misterio, capitán marino*, una obra escrita por María de Laborda a principios del siglo XIX en la que Evaristo, el hijo de la protagonista, se traviste y pasa a ser Arabela. En un punto de la obra, otros hombres le reprochan que se ha vuelto muy sensible, tal vez dejándose llevar por ese papel de dama que interpretó, pero el propio Evaristo se opone a que los sentimientos y la compasión sean un terreno exclusivo de la mujer.

El debate sobre si esto refuerza o cuestiona las normas sociales es tal vez tan eterno como la práctica misma, y, en mi opinión, no hay una respuesta absoluta. Hoy día, muchas formas de *drag* exageran los estereotipos de la feminidad o la masculinidad, precisamente para subrayar la ridiculez de las normas de género, y juegan con el género de todas las formas posibles para romperlas y liberarnos de ellas. Desde luego, ha habido hombres que se han vestido de mujeres para ridiculizar lo femenino, como el vergonzoso «mi marido me pega» de Martes y Trece. Pero siempre hay que fijarse en la dirección del comentario más que en qué vestido se lleva puesto.

Machotes y maricotes

El Siglo de Oro también abrió una oportunidad que no tuvieron

siglos anteriores para lanzar mensajes. Desde los pasquines y panfletos que podían circular gracias a la imprenta hasta el teatro breve, la cultura popular permitió revolucionar los esquemas, pero también asentar los estereotipos que llevaban siglos formándose. Estereotipos como el del afeminado, que es también un desviado sexual, geográfico (extranjero) y religioso. Con muy pocos cambios a la obra, un personaje afeminado o una mujer hombruna podía servir para ridiculizar las normas sociales, o al propio sujeto, que quedaba como monstruoso.

Grandes nombres de nuestra literatura cayeron en este tópico, aunque la mayoría de los que conocemos porque han pasado a los libros de texto eran de los que solían ridiculizar al afeminado. Ya hemos mencionado a Lope y sus remilgos al travestismo, pero tal vez el mayor ejemplo sea Quevedo (no el canario). Francisco de Quevedo habla del sodomita, y acusa a muchos de sus rivales de serlo. E incluso cuando escribe un panfleto titulado *Gracias y desgracias del ojo del culo*, la escatología del madrileño le lleva de decir que no hay placer más descansado que el de haber cagado a decir que el culo es la única parte del cuerpo que, cuando quiso holgar y tener placer, le quemaron [314].

Quevedo, de hecho, dedicará varios espacios en su obra a los sodomitas, los afeminados y los maricones. Y, con perdón a Góngora, quiero usarle de ejemplo de las dos posiciones que podía ocupar el sodomita en la cultura popular del Siglo de Oro y demostrar esa ambivalencia.

Por un lado, tenemos los poemas que dedica a *bujarrones* (sodomitas activos), que suelen ser soldados, marineros, vagabundos e italianos pobres. La prosa del madrileño (C. Tangana no, Quevedo) cae en todos los tópicos que a lo mejor nos suenan incluso hoy: que te tapes el culo cuando pases cerca de este (en su *Epitafio a un italiano llamado Julio*), el miedo que da un sodomita preso por lo que hará a otros en la cárcel (en *El Buscón*)… Pero, más allá de los chascarrillos, Quevedo tiene un odio contra los putos que parece ir más allá de lo común en su época. La sodomía aparece como «sumirse en la mierda infernal» [315], y en varios de sus escritos el poeta celebra la muerte temprana de los putos. El bujarrón es reflejado como alguien peligroso no solo para su propia alma, por cometer un pecado, sino como una figura oscura,

dominada por sus pasiones y que más que hombre es animal.

Quevedo dedica una obra humorística, el famoso entremés *El marión*, al otro estereotipo de la antimasculinidad. Aquí, el protagonista, don Constanzo, es un amanerado que es pretendido por tres mujeres, algo que le aterroriza. Esta obra invierte del todo los estereotipos del galanteo y de la esposa encerrada por un marido celoso. Constanzo ya está casado con una mujer que le domina, le encierra en casa, le llama maricote y abusa de él. Si tiene deseos sexuales y hacia quién es completamente irrelevante. Aquí, el sodomita es abyecto no por monstruoso y animal, sino por no ser ni hombre ni mujer, una criatura anómala y ridícula, pero no peligrosa[316]. El mariquita amigable y amable, afeminado y desexualizado, es la antítesis del maricón, el puto y el bujarrón, que pueden intentar algo contigo en un descuido o corromper a la sociedad. O peor aún, a la juventud.

En ambos casos, el sodomita era un peligro para la masculinidad. El mariquita puede parecernos más evidente: es la negación de la masculinidad misma, al adoptar los estereotipos, amaneramientos y expresiones de lo que se consideraba femenino. Pero también el bujarrón era un peligro a la masculinidad, o al menos a cómo se quería representar. El bujarrón, aunque violento y agresivo como otros hombres, lo era en contra de valores como el honor y la cristiandad, que tenían que caracterizar a un buen hidalgo. «Tenían que…», luego la realidad era otra, y aunque encontremos muchos casos de sodomía de hombres que violaban a muchachos, encontramos muchos más de estupro, de hombres que violaban a muchachas. La violencia sexual estaba al orden del día, independientemente de que se usase el «vaso» incorrecto.

También hay que señalar que el modelo de masculinidad del Siglo de Oro era bastante distinto al que tenemos en mente y había espacio también para representar el afecto y el amor verdadero entre hombres de forma normativa. Siempre que no se pasase la barrera de lo sexual, como ya vimos en algunos casos en al-Ándalus, los *bros* podían tener relaciones profundas que no pueden calificarse sino de amor. De hecho, era de esperar que un hombre honorable fuese afectuoso con sus iguales[317] (que, recordemos, eran otros hombres de su clase social, no las mujeres). Este es, por ejemplo, el caso de *La boda entre dos maridos* (1614), de Lope de

Vega, donde los jóvenes Lauro y Febo se declaran un amor en un alma sola, una declaración que roza lo sacrílego y que, sin ser mi intención ensalzar el amor romántico, a mí me la dicen y me tienen temblando.

La seguridad de las tablas

Pero más allá del escenario, el teatro daba otro tipo de privilegio: el de la fama. Las rupturas de la norma se encuentran no solo delante de un público, sino que algunos actores las llevaron a su día a día, e incluso sus disidencias en la vida privada afectaron a su vida en los escenarios. Lejos de la pretensión de Lope de Vega, cuando el telón caía, las cosas no siempre volvían a la normatividad.

Por ejemplo, la comedianta Bárbara Coronel no solo había interpretado papeles femeninos que se travestían, sino que llevaba ese travestismo a su vida diaria, pues solía vestir en traje de hombre. También lo usaba para realizar actividades que, aunque no estaban fuera del alcance de las mujeres, podían verse como poco femeninas, como por ejemplo montar a caballo cual jinete. Todo esto llevó a que Bárbara fuese descrita como una amazona y como una mujer «casi hombre». Pero en una sociedad en la que el travestismo era motivo de sospecha por lo que podía implicar —el riesgo de delitos más graves, como la sodomía o la herejía—, se achacaba la costumbre de la Coronel a la típica excentricidad de comedianta. Así, los mismos juegos de trampantojo y enredos que caracterizaban el teatro y la literatura podían ser la puerta hacia una expresión más liberada de los códigos estrictos de cómo se tenían que portar un hombre y una mujer.

Pero tal vez el caso más conocido de disidencia en los escenarios del Siglo de Oro sea el de Juan Rana (1593-1672) —no confundir con Giovanni Rana—. Este actor, cuyo nombre real era Cosme Pérez, se hizo famoso precisamente por su disidencia en todos los sentidos de la palabra. Juan fue un actor que destacó en la comedia y recibió el apodo de Rana porque, al parecer, «no era ni carne ni pescado». Su cuerpo se describe como de la forma de un huevo, chato y sin cuello. Esta corporalidad le hizo el candidato perfecto para protagonizar muchos de los entremeses cómicos del Barroco

español y le hizo tan famoso que hasta el rey Felipe IV le concedió el favor de invitarle a su mesa. Pero este actor cómico, que empezó su carrera siendo joven y del que se decía que podía provocar la risa simplemente subiendo al escenario, fue arrestado en 1636, después de diecinueve años en las tablas, por una disidencia que se daba fuera del escenario: el pecado nefando. Gracias a su fama y sus conexiones, Juan se libró de cualquier tipo de condena, pero la noticia de su arresto fue una salida del armario, y lo que siguió en la vida de Juan Rana fue un efecto Streisand en toda regla.

Lejos de condenarle al ostracismo, la idea de que Juan era igual de excéntrico fuera del escenario como sobre él catapultó su fama aún más. A partir de entonces, el principal reclamo al público era la idea de que el actor jugase con esos códigos de afeminamiento e inversión que le habían llevado a la cárcel. Su acusación de sodomita hacía además que el cuerpo y la figura de Cosme (y por extensión, de Juan Rana) se leyeran como afeminados. Se escribieron más de cincuenta entremeses para que los protagonizase, y en ellos la tónica general giraba en torno a la sexualidad disidente del actor que, unida a esa corporalidad ambigua, daba pie ya no solo al juego del travestismo, sino también a una inversión total de los géneros. Los títulos de estos entremeses no eran lo más imaginativo: *El parto de Juan Rana, La boda de Juan Rana, Juan Rana, mujer…*, pero dan idea de por dónde iba la cosa. En esas obras, Rana quedaría embarazado, teniendo que pasar a vestirse de mujer. O sería el único dispuesto a casarse con una mujer masculina que quería a un marido para tenerlo de adorno (como un marido normalmente querría a una esposa, vaya). Así que cuando da el «sí, quiero», Juan no solo pasa a vestirse como la más alta dama, también adopta la identidad de Juana Rana, mostrando cómo los papeles tradicionales, el rol de género y el rol sexual, se ponen y se imponen como la ropa **[318]**.

Todas estas obras traspasaban la barrera de lo ficticio. Era la vida disidente de Cosme Pérez la que hacía de Juan Rana el protagonista perfecto para todas estas historias. En este emborronamiento entre la ficción y la realidad, se exponía no solo lo arbitrarios que eran los códigos de vestimenta, sino también los roles de género y las normas en torno al deseo. El público, lejos de estar escandalizado por la ruptura de las normas o por ver a un

maricón exponiendo, a través de su persona artística, su expresión afeminada, se agolpaba para ir a los corrales de comedia. La fama le protegía. Pero este mensaje llegaba más allá precisamente porque era Juan Rana quien lo hacía. No era solo acudir a reírse del maricón ridículo, era ver al maricón que había salido indemne expresarse como quería y, en su expresión, mostrar lo ridículas que eran las situaciones que surgían del constreñimiento de todas esas normas. Normas de cómo vestir, de cómo ser viril, de cómo tratar a las mujeres, de cómo ser una mujer o de en quién fijar tu deseo. Era la marca de «maricón» (y, no olvidemos, el privilegio de la fama) lo que permitía a Juan Rana hacer todo eso sobre el escenario, aunque la vida sexual de Cosme Pérez se mantendría como un secreto a voces.

14
Ser, travestir y hacer el género

Ocurre algo cuando se habla de la historia de realidades que han sido marginadas, como pueden ser las que hoy agrupamos bajo las siglas LGTBIQ+, y es la tendencia a hablar de dichas realidades en el pasado como propias y equivalentes a la actualidad. Por un lado, es comprensible: si se nos acusa de ser una invención moderna, o una moda, o algo que está corrompiendo a la sociedad como si de un virus se tratase, mostrar que *siempre hemos estado ahí* puede ser una buena solución. Algunos activistas e historiadores que he citado en capítulos anteriores recurrían a esto. Boswell hablaba de homosexuales y homosexualidad en la Edad Media, por ejemplo, como si el homosexual fuese un sujeto atemporal y eterno. Y no hay duda de que el deseo de alguien por un cuerpo similar al suyo siempre ha existido. Esta estrategia ha sido muy útil para visibilizar la disidencia en el pasado.

Pero, por otro lado, esta aproximación nos puede llevar a falsas equivalencias. Ya he mencionado que esto es peligroso si, por ejemplo, equiparamos el modelo de sexualidad de la Atenas clásica con homosexualidad, cuando eran las relaciones efebófilas las que se aprobaban y las consentidas entre adultos eran igual de ridiculizadas. También nos puede llevar a ignorar esos aspectos menos prístinos del deseo, como pasa con la dichosa romantización de Adriano y el adolescente Antinoo. Pero aún más importante: nos puede impedir ver un mundo mucho más rico en el que las identidades no son fijas, encerradas en siglas, sino mutables, estratégicas y rupturistas. Esta lente *queer* insiste en cómo las identidades y las prácticas se construyen históricamente, y son más inestables de lo que pensamos. Y aunque puede desanimarnos no poder catalogar a gente del pasado bajo una sigla concreta, nos

incita a entender sus vidas de formas dinámicas y, sin duda, interesantes.

Habrá quienes digan que esto son moderneces, pero la lente *queer* es muy útil para entender el sexo y el género en el Antiguo Régimen, en el que tenemos muchas historias que nos hablan de sujetos cambiantes y móviles, que utilizaban la norma y sus códigos a conveniencia. En este capítulo quiero examinar precisamente eso: cómo se crea lo desviado para generar la norma, y cómo, ante la existencia de la norma, uno puede posicionarse con respecto a ella de formas mutantes y mutables.

¿Ser diferente o ser disidente?

Tratar de asignar siglas que no existían va a salir mal, pero hay otra lente por la que yo prefiero mostrar estas vidas pasadas. A lo largo de este libro he estado mencionando un término: *disidencia*. Esto no es una referencia al Frente Popular de Judea, sino un concepto importante para entender que las vivencias maricas, bolleras, travestis, hermafroditas e invertidas han sido marcadas por la marginación con respecto a la norma. La norma se crea delimitando lo desviado, lo que se sale de ella, y qué sujetos no pueden o no *deben* encajar. Una vez señalados, se puede crear la idea de lo normal, contrapuesta siempre a lo desviado. No es casualidad que el término *homosexual* sea anterior al de *heterosexual* o que, en inglés, términos como *gay* o *queer* sean anteriores a *straight* ('derecho' o 'recto'). La condena moral, legal, e incluso la médica, de ciertos sujetos era necesaria para perpetuar la desigualdad, para mantener una jerarquía entre los deseos y los cuerpos aceptables y los inaceptables. Si surge la idea del buen hidalgo español es a través de señalar esos comportamientos desviados, o lo afeminado, como inferiores y abyectos.

Así que la norma necesitaba lo desviado para vivir y perpetuarse. Pero la creación de la norma también cambiaba cómo esos desviados se relacionaban con su entorno, más allá de cosas obvias como el miedo a la persecución. Era la oposición al modo correcto de vivir, y las normas morales y sexuales, la que colocaba a

estas personas en una situación peligrosa y vulnerable, pero también era esta misma oposición la que les permitía construirse al margen de las imposiciones rígidas y escapar de lo que la sociedad esperaba de ellos.

Pero no todo lo que se salga de la norma es disidente. Ya hemos hablado de cómo ciertos privilegios, como el estamento, ponían a muchos a salvo para perseguir su deseo como les viniera en gana, por medio del abuso y la violencia si hacía falta, que la Inquisición no les iba a tocar demasiado. También hemos hablado de cómo en ocasiones esta salida del camino puede ser reintegrada para reforzar el orden, como en el caso de los vírgenes juramentados albaneses. Esto es lo que podríamos llamar, tal vez, *diferente* en vez de *disidente*. Pero quiero usar este espacio para mostrar la distinción entre *diferencia* y *disidencia*, tal vez mejor ejemplificada en dos personajes que coexistieron en esta España que se convertía en un Imperio: Erauso y Céspedes.

Catalina/Antonio de Erauso, también conocida/o como la Monja Alférez, es tal vez uno de los personajes más complejos y problemáticos que no puede faltar nunca en una historia de la España desviada. En su vida usó otros tantos pseudónimos masculinos, pero aquí, por resumir, le llamaré simplemente Erauso. También voy a mezclar los pronombres, pero explicaré el porqué en un segundo. Erauso nació a finales del siglo XVI en Donosti, llamada Catalina, hija de un militar de renombre. Y aunque en su familia militar debió de aprender a manejar las armas, ella y sus hermanas fueron internadas en un convento. Harta del encierro conventual y de los abusos de cierta madre superiora, «y antojándosele vivir como hombre»[319], Catalina huyó del convento, se cortó el pelo y cosió sus hábitos para hacerse un *outfit* masculino: polainas, faldellín, calzones… Y pasó a vivir como hombre, sirviendo de paje hasta que decidió embarcarse a las Indias como soldado, donde llegó a ser nombrado alférez por sus servicios en las guerras contra los mapuches de Chile. Después de unos veintitrés años viviendo así, Erauso fue detenido porque a nuestro amigo le gustaba meterse en peleas más que a una *drag queen* la purpurina, y para escapar del entuerto decidió confesar al obispo que, en realidad, era mujer y monja, aunque en esto mintió, porque nunca llegó a jurar los votos, pero supongo que ese detalle no era tan importante, ya que lo

primero que le preguntó el obispo cuando Erauso le dijo ser mujer fue «¿pero eres virgen?». ¡Ah!, las preguntas importantes. Cuando las matronas la inspeccionaron (supongo que es este el famoso peritaje), confirmaron que sí, la monja había conservado su himen, por lo que Erauso estaba más o menos a salvo: no había usado el travestismo como forma de engaño para incurrir en sodomía. Que encima, en un caso donde la identidad era tan ambigua, el tribunal tendría que estudiarla para determinar si esa sodomía habría sido entre hombres —que pensarían estar incurriendo en sodomía perfecta— o con otras mujeres —sodomía imperfecta—. Un lío, vaya. La virginidad hacía el proceso más sencillo.

El caso de la monja que se había enrolado en el ejército pronto dio la vuelta a todo el Imperio. Erauso volvería a la península, pero para entonces ya se habían escrito entremeses contando su historia. Fue recibido por Felipe IV, quien le mandó que viajase a Roma, donde consiguió permiso del papa para andar en hábito de hombre y ser referido por el nombre de Antonio.

Y antes de que pensemos que el primer cambio registral de género de la historia lo otorgó un papa *woke* del siglo XVII, hay unos cuantos detalles que tener en cuenta. Erauso no habitó una única identidad, sino que usó el masculino, y en menor medida el femenino, para referirse a sí mismo. De hecho, de toda la ristra de personajes que llevamos mencionados en este libro, es de los pocos de los que tenemos un testimonio directo escrito de su puño y letra, y no por un tribunal a punto de juzgarle.

Y es que Erauso llegó a escribir sus memorias, donde fluctúa entre el masculino y el femenino, usando los pronombres según la etapa de su vida que está describiendo. En algunos casos, el femenino predomina claramente, como cuando está hablando de su etapa de monja o cuando en medio de los Andes rompe a llorar porque cree que va a morir, un poco reflejando esa idea de que ciertas emociones van asociadas a lo femenino. Estas memorias terminan con Erauso azotando a dos mujeres que se refirieron a él como «señorita Catalina» —porque menudo carácter se gastaba—, y aun así, nos encontramos con que el último documento firmado por Erauso será con el nombre de Catalina, incluso cuando llevaba años siendo Antonio para todo el mundo **[320]**. Por eso aquí, en vez de referirme a Erauso en masculino, en femenino o en neutro, he

optado por imitarla e ir cambiando, para reflejar ese mismo «yo» móvil y discontinuo.

Erauso mudó de género al aplicar una serie de cambios a su vida: cambiar el vestido o la profesión, pues se metió en un espacio tan masculino como el ejército. Si creemos lo que describe en sus memorias, incluso se hizo modificaciones corporales: Erauso tomó un extraño remedio que le «secó» los pechos, dejándoselos llanos. Pero es en cómo habla de sí mismo donde entendemos no solo cómo se entendía Erauso, sino también cómo Erauso buscaba encarnar el ser y el cuerpo de lo que la sociedad esperaba. En cuanto pasa al primero de sus pseudónimos masculinos, las páginas de sus memorias se convierten, básicamente, en una novela de aventuras y picaresca, con sangre en cada página. En una de ellas cuenta cómo llegó a matar a su hermano en un duelo en mitad de la noche, y que la oscuridad no le permitió reconocerle hasta que le tuvo en el suelo. Todo conflicto lo resuelve de forma violenta, lo que lleva a que tenga que huir poco después. Pero, más allá, Erauso servía al ejército en las guerras coloniales, sobre todo en la zona de la Araucana, donde las guerras contra los mapuches le dieron la capacidad de ascender socialmente al rango de alférez.

En la vida de Erauso parece que en todo momento su identidad sexogenérica está vinculada no a su cuerpo, sino a su estado o calidad [321], como monja o como soldado; son el hábito y el oficio lo que hacen al hombre o a la mujer. Esto es parte de ese Antiguo Régimen sexual que describen Vázquez García y Cleminson [322]. Qué se le va a hacer, en este mundo lo que importaba era en qué familia y estado nacieras, si eras noble, plebeyo o parte del clero. Una noble no era la misma mujer que una campesina. Y Erauso había tenido la suerte de nacer en buena familia, aunque había renunciado a ella al huir del convento. Pero cuando Erauso huyó del convento no se convirtió en *hombre* como categoría, se convirtió en *labrador plebeyo*, con todo lo que ello implicaba. Había ascendido en la jerarquía en términos de género, tal vez, pero había bajado en términos de estatus social. Y eso importaba. Ser varón o mujer, y andar por el mundo vestido como uno u otra, es importante en función de los privilegios y las obligaciones que te otorga.

Antes he dicho que Erauso se mantuvo virgen, pero esto no es

del todo así. Su examen físico hablaba de que mantuvo el himen. Pero en sus propias memorias, Erauso revela varios encuentros con mujeres. En un caso con una mujer de la que tuvo que huir cuando su padre se la ofreció en matrimonio, ya que eso habría sido una afrenta a los sacramentos. Resulta que incluso en lo de tener miedo al compromiso Erauso se portaba como un hombre. Aun así, durante su tiempo en Lima, llega a mantener relaciones sexuales con dos cuñadas de su amo Diego, un trío erótico que contradeciría esa idea de que era virgen, pero que muestra el difícil encaje que tenían las relaciones entre dos cuerpos femeninos en el Antiguo Régimen, como ya hemos visto. Con todo, estos episodios «lésbicos» no serían ignorados, sino que aparecerían incluso en panfletos y algunas de las obras teatrales sobre la vida de Erauso, donde provocarían más ansiedad y problemas que su cambio de género. En estas obras de teatro, donde se romantizaba la vida de Erauso, se le dejaba finalmente vivir como hombre, pero sus amantes siempre desaparecían, y no se le dejaría vivir un final feliz con su enamorada.

Fuera del escenario, de todas formas, Erauso nos muestra cómo uno puede integrarse en los códigos que favorece el sistema para transitar esos espacios y habitar un cuerpo y una identidad que no son del todo fijos. Pero también nos muestra cómo hizo tan bien su trabajo de ser un buen hombre y un buen soldado del Imperio, sin romper demasiadas normas y manteniendo lo más importante que tenía que ofrecer su cuerpo femenino (la virginidad), que acabó siendo no disidente, sino diferente. El trono, y después el papado, aceptaron su diferencia (que obedecía únicamente a unas normas que ese mismo poder había creado) y pasaron a controlarla. Antonio de Erauso podría vivir como hombre, pero con ciertas limitaciones, como dar rienda suelta a sus deseos hacia otras mujeres y seguir encarnando en todo momento esos valores masculinos.

¡Disidente!

Comparemos ahora la vida de nuestra Monja Alférez con la de Elena/o de Céspedes, hijo de una esclava negra y un cristiano viejo,

que nació en Alhama de Granada y cuya historia conocemos porque con la Inquisición acabó topándose.

Céspedes, que aprendió a remendar y coser siendo joven, recibió el apellido de la familia de su padre/dueño cuando decidió liberarla, y no antes. Como mulata liberta se casó con un tal Cristóbal Lombardo, con el que solo vivió como matrimonio tres meses antes de que este se marchase. De este matrimonio, Céspedes se quedó embarazado y, según contó al tribunal, en el esfuerzo del parto se le desprendió un pellejo que hizo que le creciese la natura de un hombre: le salieron una verga y testículos. Céspedes abandonó a su hijo con una familia y, tras unos meses en los que fue incluso encarcelada por apuñalar a un hombre, decidió vestir el hábito de hombre. Céspedes viviría los siguientes veinte años de su vida como hombre, desempeñando oficios como sastre o calcetero, e incluso soldado.

Al igual que Erauso, Céspedes también buscó en el servicio militar una forma de vivir como hombre, aunque en su caso, habiendo nacido esclava, también era una forma de medrar socialmente. Después de sus dos intervenciones en la guerra de las Alpujarras, contra los moriscos de su tierra natal de Granada, conoció a un cirujano que le dio lecciones. Se formó en cirugía, llegando a curar en la corte de Felipe II durante un tiempo. Este *passing* de Céspedes supuso un riesgo cuando, después de varios amoríos con mujeres, decidió casarse con una tal María del Caño. Dado que Céspedes no tenía barba, se sospechaba que podía ser eunuco, así que cuando pidió licencia para casarse se ordenó que le inspeccionasen las vergüenzas. Y bien que pasó el examen. Varios testigos, incluyendo médicos, le examinaron y no vieron nada raro en él, que pese a haber dado a luz pudo casarse de forma «normal» con María.

El problema vino cuando un antiguo oficial de su tiempo en el ejército, ahora alcalde de Ocaña, vio a Céspedes y denunció que siempre se había rumoreado que era «macho y hembra»**[323]**. Aquí empezaría el proceso por el cual la vida de Eleno y su cuerpo fueron sometidos a examen. Céspedes corroboró que tenía dos naturas, de hombre y de mujer, y que cuando se casó con un hombre fue porque prevalecía la de mujer, mientras que su segundo matrimonio fue porque prevalecía la de hombre. El tribunal pasó a preguntar

cosas tan detalladas como si a Céspedes le seguía bajando la regla o si era capaz de hacer emisiones (recordemos la obsesión con la semilla y la vasija). Y eso fue lo que respondió Eleno, que era hombre porque tuvo la natura de un hombre y era «potente para casarse» (es decir, podía inseminar). En el acta inquisitorial incluso se recoge cómo de largo tenía el miembro, dibujando una línea de lado a lado del legajo. Pero había un problema: pese a todas las descripciones y los exámenes médicos previos, cuando se volvió a examinar a Céspedes, resulta que esa verga había desaparecido. Según Céspedes, porque cuando fue encarcelado se puso malo y empezó a sangrar, teniendo que cortarse lo de abajo poco a poco a medida que se iba pudriendo. Céspedes nunca negó que había modificado su propio cuerpo, aunque siempre dijo que fue para realzar una de las dos naturalezas que tenía. Es decir, Céspedes pudo convencer a médicos y testigos de su propia identidad, construida a través de sus saberes médicos y de su propia experiencia.

El tribunal, poco o nada convencido con la explicación, hizo llamar a uno de los médicos que había examinado a Eleno antes de su segundo matrimonio, y declaró que donde antes vio unos genitales de hombre, ahora los veía de mujer. Esto, claro, levantaba sospechas, que fueron aclaradas rápidamente cuando el médico dijo que debía de haber sido un engaño del diablo y que Céspedes no le sobornó porque, directamente, no tenía los medios. La Inquisición resolvió que Céspedes no era hermafrodita y que nunca lo había sido; que siempre había sido mujer. Ahora cabía esperar que le condenasen por sodomía (imperfecta), ¿no? Pues no. Pese a que quedaba claro que Céspedes y su mujer habían mantenido relaciones, el delito último y su condena fue por bigamia, por haber despreciado la sacralidad del matrimonio y por haber tenido pacto con el demonio, que le había permitido engañar tantos exámenes. Céspedes fue declarado mujer, y su condena, aunque más leve de la que podía haber dictado el tribunal, fue para crear ejemplo. Se le pasearía por las calles de Ciempozuelos, azotándole de manera continuada mientras se leía su sentencia. Después, estaría diez años sirviendo en un hospital. Irónicamente, al declararla mujer, Céspedes se convirtió en la primera cirujana titulada de la historia de Europa, ya que este oficio estaba vedado a las mujeres y, aun así,

se le permitió seguir ejerciéndolo.

Así, aunque Erauso fue autorizado por el mismísimo papa para vestir y firmar como hombre, a Céspedes la Inquisición le obligó a vivir y vestir como mujer. ¿Por qué vemos un trato tan diferente en dos historias que, con las gafas de hoy, tal vez simplemente catalogaríamos como de hombres trans? Bueno, hay varios aspectos que considerar. El primero, y tal vez el más importante, la sospecha de sodomía se encuentra a lo largo de todo el proceso de Céspedes. Erauso se había librado de ello con el primer examen en el que vieron que era virgen (al menos en el sentido que ese mundo daba a la virginidad, que era a través de la penetración), pero Céspedes, que había tenido un hijo, no gozó de ese lujo. El segundo, los límites que se podían empujar. Erauso sabía que no podía casarse, y cada vez que se lo propusieron lo resolvió huyendo, pero Céspedes se burló de la santidad del matrimonio. Además, como su primer marido le había abandonado, no tenía pruebas de que hubiera muerto, así que ni siquiera estaba claro si podía casarse otra vez.

Pero hay otras cosas que tener en cuenta: Erauso, sin ser noble, era de una familia acomodada. Cuando pasó de monja a soldado, perdió ese privilegio estamental, pero consiguió medrar en el ejército. Erauso tenía muy claros los límites y las casillas en las que inscribirse, como monja o como soldado, dos estados imposibles de separar de la feminidad y la masculinidad. Pero Céspedes, que había nacido esclava, se valió de esa transición sexual para ascender: de sastre a soldado, y a cirujano. Además, la defensa de ser «hermafrodito» fue examinada a conciencia en el tribunal, que lo vio ya no solo como una falsedad (y mentir a la Inquisición era algo peligroso), sino como prueba de que había pactado con el demonio cuando no se pudo demostrar. Al igual que le ocurriría a Antonia Soto y su pacto demoniaco, el cuerpo de Céspedes no solo había transgredido las fronteras del género, había sido uno mixto o intermedio desde el principio: su ambigüedad física, como mulata, llevó incluso a que le tomasen por morisco, y su tránsito y modificaciones corporales se vieron como una transgresión del orden religioso.

Céspedes, en definitiva, fue definido, acusado y sentenciado como disidente. Su vida es fascinante. En su defensa, Céspedes muestra un manejo de los discursos médicos de la época, una

transición de mujer a hermafrodito que no desentonaba con el modelo sexual del momento (lo veremos en el siguiente capítulo). Su vida como Eleno revela una movilidad estratégica, tanto para ascender socialmente como para perseguir sus deseos sexuales y su expresión. Reencauzado y obligado a encajar en la norma de nuevo, Eleno se convirtió en Elena otra vez, y siglos después nos preguntamos cómo leer su vida, si desde lo *butch* o lo trans. Lejos de imponer una única lectura, el hecho de que Céspedes escape a esta muestra lo verdaderamente interesante: que la disidencia empujada a los márgenes de la aceptabilidad social encuentra en las normas un juego con el que expresar y romper esos códigos que se le imponen en torno a las formas correctas de ser una minoría o un caso asombroso.

Pero por mucho que quiera constreñirla, la diversidad del ser humano en sus deseos, sus expresiones y sus sentires es tal que a menudo la norma necesita términos generales y ambiguos para perseguir lo desviado.

Otros excesos

El 19 de noviembre de 1768, en la villa de Madrid, un vecino de la calle Esperancilla —ahora calle del Marqués de Toca— acude con una denuncia. Al parecer, sus vecinos de enfrente, una familia de padre, madre e hijo, no eran quienes decían ser, y quien parecía el hijo era realmente una mujer disfrazada con traje de hombre, una mujer que se hacía llamar Sebastián Leirado y que estaba casada con un sastre de la casa real. A esto se añadía que, con su traje de hombre, había mantenido relaciones con un vecino, Antonio Fernández, al que había contagiado de sífilis. Pero lejos de ser un caso sencillo de travestismo, de una mujer que usa el traje masculino para moverse con libertad, este caso mostraría, en su época y hoy, cuán fluidos son los códigos del género, su expresión y la identidad.

Como ya hemos dicho, no había ninguna prohibición explícita de vestir de hombre o mujer. De hecho, el travestismo era algo muy común en la Europa moderna, algo que Miguel Martínez ha llamado una verdadera tradición europea[324]. Si salimos de la península,

en la compañía de las Indias Orientales se cuentan 119 mujeres que se travistieron de hombres, de las cuales 83 llegaron a trabajar como soldados o marineros. Los casos de Erauso y Céspedes no eran aislados.

Cuando el travestismo acababa en los tribunales, solía ser como añadido a otra pena, como la sodomía. No es hasta el siglo XVIII cuando el travestismo adquiere más protagonismo en algunos procesos. Pero cuando aparece suele ser bajo términos más genéricos, como *excesos*[325]. Ser acusado de excesos era, básicamente, ser acusado de escándalo público. Un cajón de sastre para todo aquello que jugase demasiado con las normas y los límites morales y sociales de *lo correcto*. Algo tan complejo como la norma, que intenta regular todo tipo de comportamiento y dividirlo en categorías estancas (cómo debe ser un hombre, cómo debe ser una mujer), a veces necesita esos comodines para poner en conjunto las reglas y señalar de forma ambigua lo que se escapaba de ellas. Como el propio término inglés *queer*, que podría significar 'desvío' y 'desviado', lo invertido, lo raro, pero no se limitaba a lo sexual. En el caso de la misteriosa vecina de la calle Esperancilla, estos excesos parecían asociados a la pena moral que era la fornicación, bastante menor en comparación con la sodomía. Parecía una acusación algo sencilla, pero entonces llegó la bomba.

La acusada, Sebastián, fue detenida y ella misma declaró que su sexo era masculino, y los cirujanos de la cárcel, tras registrarle, confirmaron que era hombre perfecto. Esta mujer, que decía ser un hombre y vestirse de hombre para tener sexo con hombres, resultaba ser un hombre. El caso de fornicación y travestismo se había convertido, de repente, en uno de sodomía. Su cuerpo, aun así, se siguió inspeccionando para aclarar qué delito se había cometido. Por ejemplo, se le hizo una inspección rectal para ver si «puede estar husado o en una manera normal»[326]. Esta inspección también buscaba determinar una diferencia sexual: ¿era Sebastián un hermafrodita? En este mundo en el que ya empezaban las luces de la Ilustración, la ambigüedad de su género tenía que poder explicarse de forma clínica. En el proceso incluso se acusa a Sebastián de poder cambiar su sexo a placer, algo que le habría permitido «engañar» a Antonio, que parecía convencido de haber tenido sexo con una mujer. Pero tras su inspección parecía claro

que Sebastián era, «sin lesión, hombre perfecto» (hay que ver qué expresiones tan peripuestas tenían).

Pero más allá del cuerpo y su genitalidad, estaba la forma de usarlo. Sebastián declaró que, por tener un aspecto afeminado y lampiño, por tener la voz fina y por saber hacer los oficios de mujer —como guisar, planchar o coser—, no es que él hubiese querido engañar, sino que se le había leído como mujer en muchas ocasiones. Sebastián había traspasado los límites de su género a través de la práctica y de su expresión. Era hacer actividades que socialmente se leían como «de mujer» lo que le había convertido en una mujer. No solo porque le vieran como tal, sino porque el propio Sebastián se construyó una personalidad femenina como forma de expresarse.

De hecho, fue ese afeminamiento lo que llevó a un amigo a pedirle que actuase como actriz principal en las comedias que interpretaban en una casa de la calle Relatores. Esta casa actuó como todo un núcleo de sodomitas y desviados, algunos de los cuales también fueron afectados por la sífilis. Pero precisamente que se usase esta casa para interpretar obras de teatro nos muestra que estos espacios no eran solo para los encuentros sexuales, sino que formaban parte de subculturas en toda regla, espacios para liberarse[327], donde Sebastián actuaba con el sobrenombre de María Garrido o Mariquita Garrido (ya, el chiste se escribe solo). Este sobrenombre se lo tomó prestado a otra actriz para la que trabajó y que había sido desterrada de Madrid, y con él Sebastián interpretó papeles como la Rosaura de *La vida es sueño*. Mucho más elaborado que algunas *performances drags* de hoy en día.

La identidad femenina de Sebastián no era solo algo para las tablas. Por supuesto, usó su *alter ego* para encamarse con Antonio, que no vio nada raro en su encuentro sexual hasta que se reveló el sexo y la genitalidad de Leirado en el juicio. O eso dijo Antonio, probablemente porque si hablaba de que sabía perfectamente con quién se estaba acostando, le hubieran condenado por sodomía. Pero el pseudónimo de María Garrido también aparece en la correspondencia amorosa que Sebastián mantenía con sus amantes. Esto probablemente tenga una explicación sencilla: si las cartas eran interceptadas, que nadie leyese en ellas una relación sodomítica. Y, aun así, más allá de un método de encriptación, en estas cartas se

confunde continuamente el género, hablando de María Garrido en masculino y en femenino. Además, incluyen símbolos cristianos del amor romántico y puro más tradicional, como son dibujos de un Sagrado Corazón[328]. Esta segunda personalidad de Mariquita Garrido no era simplemente una pátina para protegerse. Al contrario, las dos identidades irán mutando, utilizadas de forma estratégica, lo que, precisamente, permitió a Sebastián/Mariquita moverse por el entramado de los estrictos roles y papeles que imponía el Antiguo Régimen. Fue este fluctuar el que, por un lado, volvió este caso tan complejo y, por otro, llevó a todo tipo de explicaciones e inspecciones de su cuerpo, de sus cartas privadas y de sus relaciones íntimas.

Todo este enredo terminará con Sebastián siendo condenado a diez años de cárcel por sodomía «y otros excesos». De nuevo esa etiqueta. No será la única vez que se utilizarían esos excesos para condenar el travestismo. Ya hemos visto algunos casos en América, pero a este lado del Atlántico se darían otros. Por ejemplo, otra madrileña, Feliciana Fernández, alias el Periquillo[329], fue acusada de salir vestida de hombre y otros excesos. No podemos distinguir en estos casos si el travestismo es estratégico o expresivo. Desde luego, había un poco de ambos: vestir del género opuesto permitía moverse de formas diferentes al ser percibido de forma diferente. Pero también llevaba a expresarse uno mismo de una forma diferente. El vestir y performar otro género, aun cuando fuera una cuestión estratégica, acababa condicionando cómo uno actuaba, con quién se relacionaba o qué espacios ocupaba. En el siglo XVIII conocemos otros casos, como el de Francisco Rodríguez o el de Diego Fernández, detenidos por ir vestidos de mujer de noche[330]. Pese a la falta de una prohibición explícita al travestismo, era esta categoría de *excesos* la que permitía regular comportamientos que, sin ser aberrantes como la sodomía, desafiaban la rigidez de los esquemas del Antiguo Régimen.

15
La otra revolución sexual

«No puedes cambiar tu biología», dicen algunos mantras transexcluyentes. La biología es la que es y, como los abuelos, debería ser eterna. Un hombre es un hombre; una mujer, una mujer, y la diferencia entre ambos es esencial. Se basa, por ejemplo, en los cromosomas, o en la producción de gametos, o en la capacidad de gestar o de menstruar, dependiendo de a quién preguntes. Da igual que estos parámetros no siempre coincidan en el mismo cuerpo.

Y aunque sin duda el cuerpo obedece a ciertas leyes y parámetros que se cumplen, por lo general, en todos o casi todos los organismos, su construcción es algo que ha cambiado en cada sociedad. El sexo no *es*, sino que *se crea*. Es decir, la base biológica se entiende y se interpreta socialmente. Los antiguos griegos pensaban que la diferencia entre hombre y mujer era de grado. Galeno de Pérgamo creía que el hombre era el resultado de un feto completamente desarrollado y la mujer era un hombre imperfecto, un fallo «de cocción». De forma bastante literal, pues creía que la mujer era el resultado de una falta de calor vital. Otra variante la daba Aristóteles, que también creía que había un único sexo, pero que la mujer era una malformación del varón. No hace falta que diga que los antiguos griegos eran bastante misóginos, pero además su misoginia estaba «justificada» por la ciencia. O más bien, por lo que ellos consideraban ciencia.

Galeno era médico, y estas explicaciones le parecían perfectamente observables, igual que lo de que el lesbianismo se debía a una hinchazón. Hoy sabemos que esas observaciones estaban equivocadas y eran falsas, pero esa lectura, esa construcción del cuerpo, marcó las condenas morales, las vidas y las realidades de generaciones y generaciones. El cuerpo es político y,

aunque a mucha gente le gusta decir que la realidad biológica es ineludible, cómo se ha leído el cuerpo es algo que ha cambiado muchísimo con el tiempo. La lectura de la diferencia entre hombres, mujeres y cuerpos intersex ha estado en la base de las desigualdades sociales, legales y económicas.

El modelo galénico del sexo único marcaría la historia de la medicina europea, pero en el siglo XVIII este sistema entraría en crisis. Frente al sexo único, surgiría un modelo basado en la diferencia sexual, del hombre y de la mujer como dos entes separados y opuestos. Esta discusión —que los hombres son de Marte y las mujeres de Venus—, como podrás suponer, no llevó a menos misoginia que la idea griega de un sexo continuo y una jerarquía basada en los grados de cocción. No, la desigualdad simplemente se reformuló con el nacimiento de la biología, explicando las desigualdades sociales en función de incapacidades físicas. Y sería la justificación sobre la que, ya en el siglo siguiente, veremos la creación del homosexual y del transexual como categorías no ya de pecado o de crimen, sino médicas. Pero no nos adelantemos a los acontecimientos.

Tornarse hombre

El modelo de sexo único se basaba en algo sencillo: que mujeres y hombres tenían los mismos genitales, aunque «invertidos». Y aunque este modelo no era aceptado por todo el mundo, porque en toda época hay debates eternos, podemos ver que este es el predominante a lo largo de la Edad Media y hasta entrado el siglo XVIII. Médicos, sacerdotes y, en general, gente formada, consideraban que el desarrollo de un cuerpo u otro dependía de ciertos factores físicos y ambientales en el momento de la concepción. Por ejemplo, Hipócrates decía que el feto resultaba de la mezcla de semen masculino (caliente y seco) y femenino (húmedo y frío) en el interior de la madre, que estaba formado por siete cavidades. Y dependiendo de qué semen prevaleciera o dónde se diera la mezcla, saldría niño o niña. Si ninguno prevalecía o esa mezcla se daba en la cavidad central, el resultado sería lo que se llamaba hermafrodita.

El modelo de Hipócrates estaba equivocado, pero al menos exigía que hubiera orgasmo femenino para la fecundación —algo que a lo mejor animaba a más de uno a ponerse las pilas—. También recomendaba a las mujeres que se acostaran sobre el lado derecho para que el bebé fuera niño, claro. Entre los griegos hubo varios debates sobre la semilla femenina y sus capacidades, pero como demostró el historiador Thomas Laqueur, en cualquier caso, durante la Antigüedad y hasta el siglo XVIII, los debates sobre la formación de un cuerpo u otro se basaban en teorías sobre «grados de desarrollo»[331]. Así, la corriente mayoritaria de médicos y anatomistas reconocía la existencia de cuerpos vistos como «intermedios»: hermafroditas, machos menstruantes, viragos o mujeres hombrunas, hombres mariosos, capaces de parir y hombres lactantes[332]. Como decía el franciscano Juan de Pineda, «ai tan poca diferencia entre el cuerpo del hombre y el de la muger, que muchas vezes se ha visto tornarse hombre el que muchos años avia sido muger»[333].

Este paso se veía como un desarrollo hacia la virilidad, considerada como la perfección del sexo único. Así, historias reales en las que personas intersex, bien en la pubertad o en edades más avanzadas, mostraban cambios corporales que llevaban a entender su sexo de forma diferente podían explicarse de forma sencilla.

Este fue el caso de María Magdalena Muñoz[334], una monja ingresada en el convento de la Coronada, en Úbeda, en 1605. Muñoz era considerada algo varonil y fue examinada por la priora y otras monjas que dictaminaron que era mujer. Pero doce años después de ingresar en el convento, en 1617, le vinieron unas fiebres y, para cuando se recuperó, entre las ingles le había salido naturaleza de hombre. Le cambió la voz y le empezó a salir barba.

Se volvió a examinar a María, que fue ahora nombrada «varón perfecto». De acuerdo con la teoría de Galeno, un exceso de calor había llevado a que los órganos internos se convirtiesen en externos y el sexo se desarrollase como el de un varón. Y, de hecho, el acontecimiento no se recoge como algo traumático, ni siquiera para la propia María. Este suceso fue recogido en una carta del abad como uno de los milagros de la naturaleza, un evento natural y divino. María, ahora Gaspar, pudo abandonar el convento, y su padre, un hombre rico y sin heredero, de repente estaba

contentísimo. Este milagro, que tiene una explicación de acuerdo con la biología, se vio en ese momento como un desarrollo natural, algo que llevaba a María/Gaspar no a un nuevo sexo, sino a un nuevo rango. Los grados intermedios y el paso de un grado a otro eran manifestaciones de la divinidad. Ese mismo argumento fue el que usó el jurista valenciano Lorenzo Matheu y Sanz para defender a una sirvienta de don Pedro Valda, acusada de violar a otra de las sirvientas. Cuando fue examinada se descubrió que tenía pene y vagina, y por tanto que no había incurrido en sodomía. Eso sí, para que no se repitiera, la obligaron a vestir y vivir como hombre. Un ascenso social que ella no cumplió, pues dos años después fue detenida de nuevo por dar a luz, mostrando que había vuelto a una vida femenina [335] .

Esto no quiere decir que se viera siempre con buenos ojos el cuerpo intersex: esa vieja idea de que un nacimiento ambiguo podía ser un mal augurio seguía presente, pero su lectura como un milagro o un presagio también dependía de otras circunstancias. Si nacías en un momento en el que había que buscar a un chivo expiatorio…, probablemente no tuvieras tanta suerte.

Este modelo validaba ciertos tipos de cuerpos intersex. El hecho de que el sexo se viera en una jerarquía de una única dirección quería decir otra cosa: que la pérdida de masculinidad o que alguien leído como hombre al nacer «degenerase» hacia un cuerpo femenino era imposible, o contrario a esas leyes naturales. Por eso, todas las veces que se examinó el cuerpo de Elena/Eleno de Céspedes, se buscaron otras explicaciones, como un pacto con el demonio. Que le hubiera crecido una verga por la que podía orinar e inseminar era extraordinario, un milagro, pero posible. Que esa verga luego se hubiera podrido y hubiera «revertido» en genitales femeninos…, eso no encajaba en el esquema sexual de la época. Así que las veces que le examinaron y vieron un pene tenía que haber sido una ilusión, y cuando su mujer decía que Céspedes y ella tenían sexo vaginal con penetración, tenía que haber sido con algún artilugio.

La ambigüedad genital, por otro lado, se encontraba con dos tipos de solución. La primera era la examinación, que para principios de la Edad Moderna aún la hacían solo mujeres que debían tener conocimientos médicos y anatómicos. Cuando esta

examinación seguía sin poder establecer un sexo predominante, es decir, hacia qué lado de ese espectro del sexo único tiraba más el cuerpo, se daba lugar a la ceremonia de la *electio*, que permitía escoger el sexo. Aquí, «escoger el sexo» se refería básicamente a elegir el hábito que llevaría y con el que se movería el resto de su vida. Ese hábito determinaría, claro está, su estado: qué posiciones podía ocupar, con quién podría intimar y un largo etcétera.

Esta ceremonia, durante mucho tiempo, se ha tenido como una ley que nunca se aplicaba, una especie de fantasía para una realidad inexistente. Pero ¡oh sorpresa!, no es así. Las *Relaciones topográficas* de Felipe II, una especie de censo y encuesta general, recogen el suceso ocurrido en Valdaracete (Madrid) unas décadas antes, en la vida de Estebanía, nacida en 1496. Con veinte años, Estebanía destacaba por su fuerza y agilidad, y por hacer actividades «varoniles». Esta mujer viajó por Castilla, donde sus capacidades, unidas a un físico femenino, la hicieron conocida. Sin embargo, sus viajes la llevaron a Granada, cuya Chancillería desconfió de que una mujer pudiera «hacer cosas tan heroicas»[336]. Tras examinarla, determinaron que Estebanía tenía dos sexos, sin que uno fuera predominante. Así, Estebanía tuvo el «privilegio» de elegir su sexo, y escogió el varonil. Aunque no podemos saber las razones de su elección, esta forma de expresión marcaría lo que podría y no podría hacer el resto de su vida. Estebanía se convirtió en Esteban y vivió una vida tan larga como dejaba esa época, se casó con una mujer y se hizo maestro de esgrima, llegando a abrir una escuela, actividades que no habría podido realizar de haber escogido el hábito femenino. Su virilidad fue lo que más se subrayó de su vida. Se dice en ese formulario que Esteban incluso llegó a retar a los oficiales de Carlos V a duelo, ganando todos ellos, y que, cuando murió, la madre lloró la muerte de su hija, mientras que la esposa lloró la muerte de su marido.

El criterio para determinar el sexo solía girar en torno a la mayor obsesión del Antiguo Régimen: la capacidad de reproducción, de embarazar o quedar embarazada, para asegurar que, de haber sexo, no se acercase demasiado a la sodomía. Ya hemos visto el examen detallado al que se sometió a Eleno de Céspedes, tras el cual el tribunal falló que era mujer porque no le vieron la capacidad de penetrar usando su cuerpo. Matheu y Sanz

determinó que un matrimonio entre dos hermafroditas perfectos sería totalmente válido y legal si los contrayentes se adecuaban cada uno a un rol específico, cumpliendo uno el papel del marido y otro el de la esposa[337].

Con el paso del tiempo, este examen genital pasó a estar hecho por médicos profesionales. El intento de explicar lo desviado por medio de la fisiología siempre había estado ahí, tratando de justificar que el sodomita era afeminado por algo que había ocurrido durante el embarazo o por la falta de calor vital, pero con las luces ilustradas empieza a reforzarse la medicina como mecanismo de control. La tercera pata para el banco que ya habían formado la Iglesia y la Corona. Este cambio podemos verlo en otro caso de una monja intersex, nacida 150 años después que María Muñoz. Sor Fernanda Fernández, de Zújar (Granada), confesó tener un cuerpo carnoso que se desprendía de su órgano sexual. No fue examinada por ello hasta los 37 años, primero por la comadrona y después por dos médicos, dos cirujanos y una matrona, que consensuaron que lo que prevalecía era el sexo masculino, de nuevo, porque podía inseminar. Por tanto sor Fernanda debía ser considerada hombre y salir del convento.

En 1759 llegó ante la Audiencia de México un caso particular. Mariano Aguilera había sido criado por sus padres como mujer, aunque siempre rechazó los vestidos femeninos y quiso hacer trabajos masculinos. Y este Mariano venía a pedir una licencia para casarse con Clara Ángela López, una prima tercera suya. De acuerdo con Mariano, esto era para solucionar su pecado, porque había desvirgado a Clara y dañado su honor. El juez llamó a un médico y un cirujano para hacer un examen del cuerpo de Mariano y dejarlo todo claro. El famoso peritaje ataca otra vez. La medicalización del cuerpo «andrógino» de Mariano concluyó que prevalecía el sexo femenino, pero que le sería imposible concebir. Además, que el pene que tenía era incapaz de penetrar, lo cual planteaba la duda de cómo desvirgó a su prima. Pero sin intentar nosotros explicar el cuerpo de una persona que lleva muerta doscientos cincuenta años, lo interesante de este caso es que Mariano no recibió licencia para casarse, ni en ese momento ni nunca, por no poder cumplir esa función de embarazar a su esposa. Aun así, y pese a esa idea de que prevalecía lo femenino, la Audiencia dejó a Mariano vestir como

hombre y vivir su vida como tal, para mayor comodidad suya [338]. Al igual que a Erauso, se le dejó transitar en el espectro del género, aunque con la limitación clara de que no se juntase con otros genitales con los que no iba a poder tener hijos.

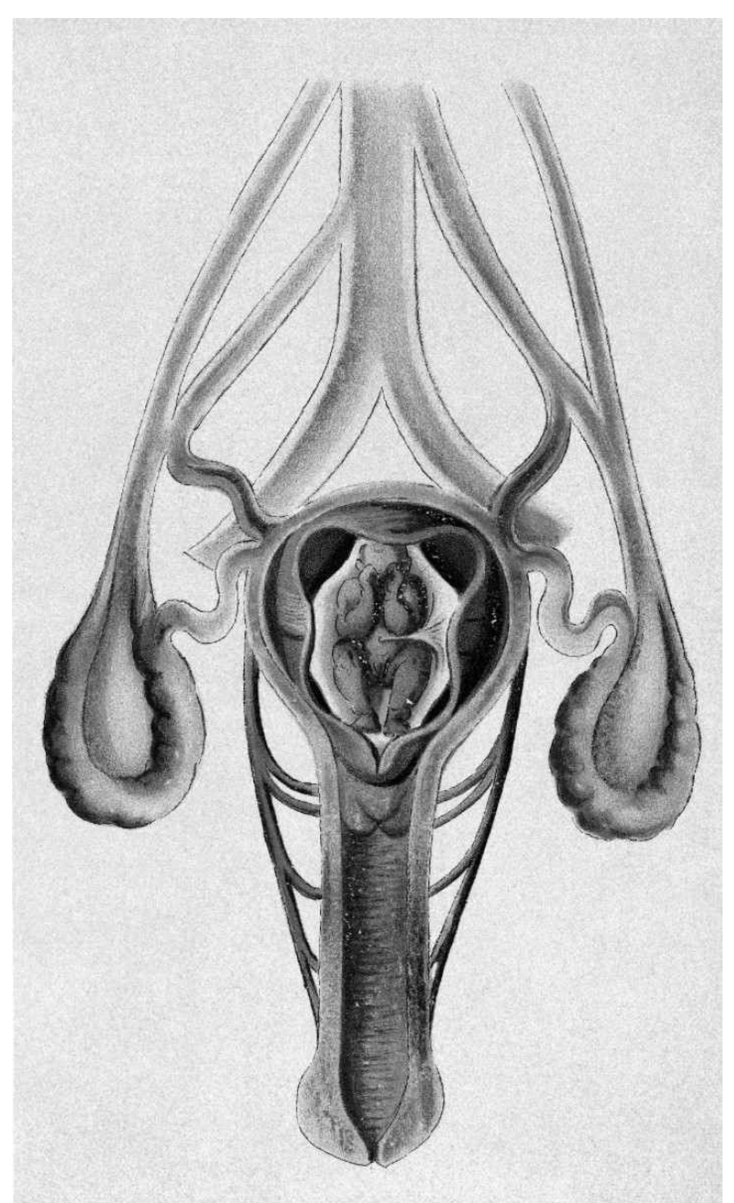
El caso de Mariano se explica también porque, para el siglo XVIII, ya empezaba a haber una medicalización mayor. Médicos profesionales y formados fisgando tu cuerpo para introducirlo en categorías que eran más limitadas, pero que, sobre todo, eran fijas.

Los hombres, de Venus, las mujeres, de Marte

Este modelo de sexo único entraría en crisis en el siglo XVIII con la aparición de la diferenciación biológica. Esto, obviamente, no pasó de la noche a la mañana. Se produjo a través de larguísimos debates entre figuras médicas.

Un primer dardo al modelo antiguo tal vez se podría situar a finales del siglo XVI. Aunque era normal examinar los cuerpos y la obsesión con los genitales siempre estuvo ahí, como ya hemos visto en el caso de Céspedes, es ahora cuando empiezan a hacerse más frecuentes las disecciones de cadáveres para aprender que las diferencias entre los cuerpos ya no solo eran externas, sino también internas. Tratados de anatomía como el de André du Laurens (1593) se difundieron por toda Europa a lo largo del siglo XVII [339], desafiando esa idea de que la mujer era un hombre invertido. Pero esto tardaría en asentarse, y los primeros tratados de anatomía seguirían insistiendo en el útero como algo cilíndrico que no era sino un pene hacia dentro. Porque, por mucho que hubiera una evidencia física observable, a veces vemos lo que queremos ver.

Para el siglo XVIII no había milagro divino ni maravilla que valiese. El hermafrodita, el macho menstruante o la mujer hombruna empezaron a desaparecer del discurso, considerados supersticiones. La naturaleza ya no era el medio por el que Dios se comunicaba con los hombres, sino algo con unas leyes universales. La curiosidad barroca por lo maravilloso dio paso al impulso ilustrado de ordenar los cuerpos [340]. Y este cambio se dio a través de tres procesos [341]: la naturalización del monstruo, el nacimiento de la medicina legal y la biología como base de la diferencia sexual.



¿Pene o útero? Representación de la vagina, útero y ovarios en forma de genitales masculinos. Se puede ver incluso un feto desarrollándose en el útero/ base del pene. Coloreado a partir de un grabado de 1575 del *Kunstbuch* de Georg Bartisch.

Si la naturaleza tiene leyes universales, lo monstruoso, esas anomalías que se salen de la norma general, tienen que poder

explicarse, o bien como interrupciones en el desarrollo de esas leyes o bien como fallos de observación y fraudes. Varios médicos pasaron a ridiculizar la idea de los hermafroditas. El polígrafo (que es un término viejo para referirse a alguien que escribe de temas diversos, hoy lo llamaríamos *todólogo*) Lorenzo Hervás y Panduro escribía, por ejemplo, que no existían realmente las intersexualidades y que, si el sexo era dudoso, se vistiese al niño con una túnica neutra hasta que manifestase señales de un sexo u otro[342], a partir de lo cual tendría que vestir de acuerdo con su sexo, por supuesto. Aquellos desarrollos «anómalos» se integrarían, por la fuerza si hacía falta, en una de las dos casillas «naturales».

Junto a esta naturaleza se entiende que lo natural son los dos sexos. La mujer ya no es un ser incompleto, un hombre imperfecto, sino su propio ente. Ahora la vagina no se representa como un pene invertido ni los ovarios como testículos. Pero esto, lejos de incentivar una igualdad, se empleó para enfatizar las diferencias entre hombres y mujeres en todo tipo de ámbitos. Si nos fijamos en las láminas anatómicas, también se exageran ciertos aspectos de uno y otro cuerpo, como el tamaño del cráneo en los hombres o de las caderas en las mujeres. Porque, claramente, uno sirve para pensar, y el otro, para parir. Ahora era la biología, ese dimorfismo sexual entre mujer y hombre, lo que justificaba lo social. Mujer y hombre podían ser sujetos jurídicos iguales, pero las diferencias entre ellos no eran cuestión de prejuicios, educación y diferencias en trato, era porque la naturaleza, ese ente inamovible y con leyes fijas, hacía a unos más aptos para ciertas cosas[343].

Estas justificaciones naturales también se llevaban a otros aspectos. Por ejemplo, el anatomista Martín Martínez, examinando la recién descubierta anatomía femenina (bueno, para algunos), estipuló que el clítoris era el órgano de deleite femenino, y en su examen concluyó que las famosas mujeres viriles del Siglo de Oro eran en realidad mujeres con el clítoris más desarrollado. Algunas tan desarrollado lo tenían que podían seducir a otras mujeres[344]. Al igual que Marcial con Basa dos mil años antes, estos médicos ilustrados creyeron que sin un órgano natural con el que penetrar, el deseo entre mujeres no tenía sentido.

Esta idea del dimorfismo sexual, de que hombres y mujeres eran dos especies distintas, también hacía necesario excluir todo cuerpo

intermedio, y desde luego negar la posibilidad de transicionar, física o socialmente, de uno a otro. El hermafroditismo pasó a asociarse a algo ajeno a lo humano. Son especies por «debajo» del hombre las que tienen una reproducción de ese tipo como norma y, en el ser humano, el sexo, esa diferencia corporal, era parte intrínseca de la vida. Este fue el caso, por ejemplo, de Juana Aguilar (apodada la Larga), una mujer de la ciudad de Guatemala que fue acusada en 1803 de concubinato con hombres y mujeres. El caso, que podría haber sido uno de sodomía, se complicó, ya que sobre Juana pesaba la sospecha de ser hermafrodita. Así, el Real Protomedicato hizo llamar a Esparragosa, un médico que publicó sus teorías sobre el cuerpo de Juana a los cuatro vientos en la *Gaceta de Guatemala*. Este médico se propuso demostrar que no existían los hermafroditas y que Juana, cuyo cuerpo intersex era objeto de rumores, mentía. Juana ya había sido examinada y validada como hermafrodita tres veces antes, pero Esparragosa era médico formado y quería demostrar que eso habían sido supersticiones que no tenían lugar en aquel «siglo de más ilustración» [345] .

El cuerpo de Juana se convirtió en la prueba irrefutable de que incluso la ambigüedad genital podía enmarcarse en una de las dos cajas. El tamaño de su clítoris ahora no era visto como una señal de hermafroditismo, pero sí como la causa de que tuviera una libido exagerada y un comportamiento femenino transgresor que la había llevado a tener sexo con hombres y mujeres. Juana pasó a tener un cuerpo femenino, pero uno monstruoso, que podría ser tratado cortando o amputando ese clítoris para reintegrar su deseo en la normalidad. Empezamos con las cirugías forzadas.

Surge, además, en este Siglo de las Luces la medicina legal. El famoso despotismo ilustrado, de «todo para el pueblo», tenía que velar también por el bienestar y la salud de los súbditos. Para las nacientes naciones europeas, su mayor riqueza era la población —al fin y al cabo, es la población la que trabaja y cultiva, y en esta época tenemos a mentes pensantes como Jovellanos diciendo que todo recurso de la nación tenía que servir para maximizar la productividad [346] —. Esta idea no nos la hemos quitado del todo, ya que cada poco tenemos titulares diciendo que España necesita bebés. Pero en este mundo en el que la nación tenía que crecer, y crecer sana, el médico se convirtió en la autoridad para asignar el

sexo. Todo individuo tiene un sexo, sea de hembra o de varón, siendo clave la capacidad de reproducción y procreación [347]. Por supuesto, a través del matrimonio, que las cosas no estaban cambiando tanto. Pero podemos imaginar dónde colocaba esto a quienes no podían, o no querían, casarse y tener hijos.

Si las historias de esos afamados hermafroditas no eran más que supersticiones y errores, había que dejar a las autoridades pertinentes determinar qué era cada persona. Para principios del siglo XIX, el sexo verdadero se hizo necesario, por ejemplo, para acceder al servicio militar. Ser mujer u hombre pasa a determinarse por una cualidad puramente biológica, más que ser algo asociado a un rango o un atributo social. Tener pene o testículos se haría obligatorio para entrar en el ejército, cuando unos ciento cincuenta años antes, a Erauso le había bastado un corte de pelo y remendar unas ropas para irse a la Araucanía a matar mapuches. El examen del cuerpo, si bien no era una novedad, se introducía cada vez en más ámbitos, buscando la forma de regular ya no solo la condición y la expresión, sino también los aspectos más íntimos de los súbditos.

16
Desviarse entre las luces

La primera vez que se descriminaliza la sodomía en España no es, precisamente, en la Transición o en la democracia, como uno podría pensar, sino bajo el reinado de un rey absolutista como Fernando VII. Algo que, desde luego, parece difícil de creer. El primer Código Penal fue publicado en 1822, durante el Trienio Liberal, y en este no se menciona la sodomía como delito. Este código tuvo una vigencia corta y limitada, porque, como cualquier estudiante de Bachillerato sabe, el siglo XIX fue movidito, y los documentos legales duraban menos que el apoyo político al colectivo LGTBIQ+ después del mes del Orgullo. No sería hasta mediados de siglo, en 1848, cuando se publicaría otro Código Penal en el que la sodomía desaparece como crimen, ausencia que se repetiría en las siguientes décadas. Además, mecanismos que habían perseguido la disidencia sexual, como la Inquisición (sobre todo en Aragón), se abolieron en 1834.

Así que…, ¿acabaron la Ilustración y el sueño de la razón con la discriminación? ¿Instauraron por fin la libertad? Bueno, nada más lejos de la realidad. De hecho, esta descriminalización llevó a nuevas formas de represión e incluso a la creación de una nueva especie: el desviado como enfermo.

Existe un riesgo al intentar racionalizarlo todo, y es que, aunque la razón se suele formular como algo objetivo y puramente analítico, a menudo uno intenta justificar sus propios sesgos. Sobre todo cuando lo aplicamos a comportamientos sociales. Ya hemos visto los efectos de la racionalización a la hora de entender el cuerpo y cómo afectó a las personas intersex y al travestismo, pero la Ilustración tuvo que racionalizar no solo el cuerpo, sino también ese deseo sodomita que venía causando problemas tanto tiempo. El

Siglo de las Luces vería nuevas justificaciones a por qué ciertas desviaciones eran imposibles (como hemos visto con la dicotomía sexual) o qué podía llevar a una persona a meterse en la cama con quien no debía.

Pero para entender cómo la descriminalización no supuso la liberación, tenemos que entender cómo llegamos a este punto.

Sacar a Dios de la ecuación

Si en los siglos anteriores habíamos visto cómo la interpretación de esa cosa tan ambigua que es la voluntad de Dios llevó a la creación de delitos (recordemos a los visigodos o a Alfonso X), en el siglo XVIII vemos que esta relación tan duradera entra en crisis. Muchos intelectuales y legisladores argumentaron que había que separar la ley divina y la temporal, el pecado del delito. Si algo era un crimen contra Dios, solo podía juzgarlo Él, mientras que al Estado solo le atañían los delitos contra la sociedad o contra otra persona.

Esto, que puede sonarnos hoy más o menos lógico, no fue un cambio fácil. Fue el resultado de un largo proceso que empieza con las guerras de religión y con la burguesía incipiente. Si el monarca gobernaba por derecho divino, y ese poder puede acabar siendo despótico, había que justificar otras vías del derecho. Pero la tradición de unir pecado y crimen tenía unas raíces profundas. Siglos de leyes y pragmáticas justificadas porque la Biblia o tal padre de la Iglesia había dicho que ofendía a Dios (porque Dios no puede protegerse solo, al parecer) habían llevado también a que muchos crímenes se vieran como tales por pura tradición. Que la sodomía era inmoral porque… lo era. Que el matrimonio solo podía darse entre un hombre y una mujer. Así, muchos filósofos ilustrados, en todas sus reflexiones sobre la sociedad, invocaban conceptos tan vagos como el de *ley natural*, que ayudaban a que nada cambiase demasiado diciendo, básicamente, «las cosas son como son porque son como son».

La separación entre pecado y delito sería compleja. El siglo XVIII se llenará de filósofos y moralistas que aplicaban sus reflexiones a temas sociales y legales, intentando mejorar y racionalizar cómo

funcionaba la justicia. El historiador Juan Pedro Navarro Martínez distingue dos periodos de esa llamada Ilustración. En el primero aún encontramos alusiones al relato bíblico, pero ese «problema» se encuentra con distintas opiniones sobre la solución. El jurista Joseph Bernì i Català, por ejemplo, apela a que la pena de muerte debía ser rebajada y a que el sodomita fuese castigado con doscientos azotes y pena de galeras, algo que le hace bastante progresista para su tiempo[348]. El listón estaba bajo. También debemos tener en cuenta que, aunque nunca se había dejado de perseguir la sodomía, la pena ordinaria (ser condenado a las llamas) llevaba un tiempo sin aplicarse, cambiándose por penas extraordinarias como las galeras o el presidio. De hecho, desde la última década del siglo XVII ya no se quemaría a sodomitas ni en Castilla ni en Aragón[349]. De nuevo, el listón estaba por los suelos.

Esto no habla de «tolerancia», ni mucho menos, sino que es un reflejo de los cambios que había en materia legal a nivel más general. Hubo muchas discusiones en torno a la pena de muerte y su utilidad. La mentalidad de tiburón dieciochesca dictaba que había que poner al criminal (y el sodomita seguía siendo un criminal) a generar riqueza para la nación a través de condenas a trabajos forzados. Eso sí, ahora que la navegación había mejorado y remar en las galeras no era tan necesario, se buscarían nuevos sitios donde mandarles. Por ejemplo, la Real Cédula de 1690 permitió conmutar la pena de galeras por los trabajos en las minas y la Pragmática de 1749 de Fernando VI manda a los condenados por delitos infames a las Reales Minas de Azogue en Almadén (Ciudad Real[350]). El azogue, altamente tóxico, aseguraba que esta era una condena a muerte igualmente, pero algo más lenta, al servicio del Estado y la monarquía. La condena a prisión era también el resultado de la mente ilustrada, para la que el peor castigo para un hombre era la pérdida de libertad[351]. La prisión no era un correctivo, sino el castigo en sí mismo.

La segunda Ilustración, más activa en separar pecado y delito, contaría con una nueva tanda de juristas que dedicarían las últimas décadas del siglo a establecer criterios para distinguir dónde se tiene que meter el juez y dónde Dios. Las leyes humanas tenían que actuar ahí donde había un delito contra otra persona, su honra, sus bienes o su cuerpo. Pero el pecado de la sodomía, que en todos esos

siglos había sido un crimen, se quedó en ese terreno intermedio e incómodo. Algunos juristas argumentaron que el crimen nefando acabaría con la especie humana de poder hacerlo, porque conseguiría convencer a los hombres de no yacer con mujeres [352]. Esto podía justificar que la sodomía siguiera siendo un crimen además de un pecado. Esta línea de pensamiento ilustrado ha seguido hasta hoy en forma de meme, según el cual, si en una isla desierta dejas a dos mujeres o dos hombres, y en la otra a un hombre y una mujer, al cabo de cien años en la primera no habrá vida humana, mientras que en la otra isla habrán tenido el equivalente a una casa real europea. También en otras teorías algo más conspiranoicas sobre la conversión de gente de la normalidad a lo LGTBI.

¿Y qué hacía Dios mientras? En el campo de la moral, el clero también empezaría a desarrollar distintas escuelas para tratar los pecados. Algunos defendían la dureza y ser un confesor distante, mientras otros creían en un proceso más personal, y en la absolución y el perdón de los pecados. Esto, a veces, daba como resultado situaciones en las que algunos cristianos, aunque parecían arrepentidos, usaban al confesor como quien va al psicólogo a desahogarse, pero no hace las tareas que le manda. Por ejemplo, el fraile Juan Francisco de Medinilla habla en sus diarios de confesión de una mujer en La Orotava (Santa Cruz de Tenerife) que, a sus ochenta años, decidió confesar que llevaba décadas pecando con el diablo, por delante y por detrás, y acostándose con mujeres «entrándose por uno y por otro vaso cosas para deleytarse» [353]. El confesor, siendo de la escuela de que había que perdonar y absolver, la dejó ir, y la mujer volvió tres veces a los pies del confesor. Pese a los conflictos morales del fraile, parece que, tras cincuenta años sin confesarse ante nadie, esta anciana eligió bien a quién acudir, sabiendo que la pena estaría perdonada, mientras que otros sacerdotes tal vez la habrían mandado a confesarse ante el inquisidor por delitos de herejía.

Así, la sodomía quedaba en un plano intermedio. Era crimen y pecado, pero uno cuya justificación como crimen (sin esa base cristiana que le daba incluso el nombre) era a veces difícil de argumentar.

Delito contra uno mismo

En esta separación entre pecado y delito estaba servido otro debate: qué hacer con pensamientos y actos que indudablemente son inmorales, pero no traen daño a un tercero, que son delitos sin víctima. La nueva moral ilustrada dictaba eso de las libertades individuales, así que las leyes contra qué hacía uno en la cama parecían difíciles de justificar. Ahora, el foco se pone en otro aspecto: el consentimiento y la libre voluntad, las únicas formas de demostrar que había daño a otra persona.

Esto es importante: si bien las violaciones y otros crímenes sexuales como el estupro (sexo con niñas) se penaban, siempre había existido una diferencia según el sexo de la otra persona involucrada y los «vasos» sexuales utilizados. La violencia sexual contra niñas o mujeres había encontrado penas menores o resoluciones como, por ejemplo, el matrimonio obligado con tu violador o una compensación económica, mientras que, si en esa violación había acto nefando (con mujer u hombre), la pena era la muerte, las galeras o la prisión [354] .

La idea de consentimiento y libre voluntad, por supuesto, no se aplicaría a todos por igual: a las sombras del Siglo de las Luces seguirán quedando pobres, trabajadores sexuales, mujeres, gitanos, indios o negros, cuya capacidad para *dar* consentimiento sería negada o puesta en entredicho, según su clase, género o raza.

Pero ¿y el acto entre dos hombres o mujeres que consentían? Pues aquí entramos en un debate que, al desmenuzarlo, deja claro cómo el poder siempre encuentra nuevas vías para el control y la represión. El Código Penal de 1822, flor de un día, ya causó un enorme rechazo entre quienes temían el impacto que este texto tan *liberal* (en el sentido de que ponía la libertad individual como base para las leyes) iba a tener en la sociedad y el «estado de las costumbres». Las audiencias de Castilla la Nueva, Granada o Navarra se opusieron de pleno [355] . En este Código lo más cercano a la sodomía quedaba en el título «Delitos contra las buenas costumbres», que contemplaba los actos que se hicieran en un espacio público o que corrompieran a los jóvenes de uno u otro sexo. Aquí no hay distinción entre el sexo *hetero* u *homo*, pero se presenta algo que será importante en el debate que seguirá el resto

del siglo: que, aunque no haya daño a ninguna persona concreta, puede haber un daño a la sociedad.

El delito de sodomía volvió un par de años después, pero todos los vaivenes políticos que tendría este nuestro país durante el siglo XIX harían que esta situación no fuese a durar. Entre liberales y conservadores se implantó ese debate sobre la legitimidad de tipificar como delito algo que no tenía víctima (pero sí ofendía a Dios y a la moral, a la naturaleza). Algunos juristas presentaron proyectos que condenaban la sodomía junto con el bestialismo (otro crimen con el que se había equiparado) como acto de incontinencia [356]. Un vicio de gente que estaba dominada por los deseos y no por la razón, como sí lo está un ser humano (esta idea será importante más adelante).

Otro aspecto clave es que, si el crimen antes ya era nefando e indecible, ahora la moral parece tan escandalizada por la mera insinuación de un crimen que incluso en las leyes dejará de decirse de forma explícita lo que se condenaba cuando se trataba de temas sexuales. Los eufemismos llenan ahora las páginas, con fórmulas tan creativas como «atentado contra el pudor», «faltas contra la moral pública y las buenas costumbres» o el siempre efectivo «escándalo público», donde lo que se defiende no es a una víctima, sino a la sociedad.

La tónica general de la nueva legislación era ser ambigua y general, sobre todo cuando se trataba de hablar de temas indecorosos. Así, mientras los códigos legales medievales son tan descriptivos que te dicen qué hacer en caso de que una mujer se case otra vez después de divorciarse de su primer marido por no poder consumar (la respuesta que da Alfonso X a esto es medir los miembros de los dos maridos y compararlos), los del XVIII querrán evitar hacer casuística. Esto dejará mucho al arbitrio del juez y de los tribunales, que, para sorpresa de nadie, seguían viendo el sexo entre hombres o entre mujeres como algo escandaloso y como un atentado contra el pudor.

Para cuando llegase el turno de escribir otro Código Penal, en 1848, volvió a la mesa qué hacer con la sodomía. Lorenzo Arrazola, ministro de Gracia y Justicia, llegó a argumentar que no tenía sentido legislar sobre algo que estaba ya de capa caída, una estadística criminal de «un hecho que casi no se conoce ya» [357].

Lo habían conseguido, solo habían hecho falta seiscientos años de delito de sodomía (más de mil cuatrocientos años, si nos vamos hasta las condenas tardoantiguas), pero ¡por fin habían conseguido acabar con los maricones! Aunque, por pequeñísimo que fuese, el hecho de no incluir el que hasta hacía menos de un siglo se había considerado el peor de los pecados, uno que iba contra la mismísima creación divina y razón humana, fue tan mal recibido que muchas de las quejas contra el Código se centraron en ese aspecto.

Pese a las quejas, el Código Penal de 1848 salió a la luz sin ninguna mención a la sodomía, quedando, oficialmente, descriminalizada. A pesar de ello, todo este caldo de cultivo, de protección de la moral y del cuerpo social, permitió que las mismas prácticas siguiesen perseguidas. Eso sí, de otras formas y con otros mecanismos. Dos años después, en 1850, el nuevo Código Penal introdujo, por ejemplo, un nuevo escenario al escándalo público. Si el de 1822 había especificado que el escándalo era por hacer cositas en espacios públicos, el de 1850 hablaba de crimen allí donde se ofendieran «el pudor y las buenas costumbres», con hechos «de grave escándalo o trascendencia» (hay que ver, para lo ambiguos que querían ser en unas descripciones, lo rimbombantes que eran en otras). La descripción del hecho de grave escándalo es tan genérica que será básicamente el juez quien dictamine no solo si algo lo es, sino también la dureza de la pena.

Es decir, el sexo entre dos adultos del mismo sexo, el amancebamiento y otro tipo de relaciones homoeróticas eran perseguidos ahora no con el miedo a las llamas, sino con el miedo a la ambigüedad de la policía moral. También se incluía en posibles escándalos públicos el travestismo. Toda «publicidad», todo lo que convirtiera un acto inmoral en público (que podía ser, simplemente, que tu vecina se enterase de que entraban otros chicos en tu casa o que se empezase a rumorear en el barrio) podía elevar tu desvío a los tribunales. Más te valía poner «discreto» en el perfil. El rumor y el chisme podían ser otro mecanismo de control, si el rumor de lo que hacía el vecino llegaba donde no debía. El historiador Gómez de Maya recalca cómo, incluso cuando se veía como un acto privado y voluntario, y se mantenía en el más absoluto secreto, los debates jurídicos seguían hablando de delincuentes[358]. El único

cambio era que la justificación ahora no se desprendía de un texto religioso, sino de una moralidad pública o social, que obviamente había sido formada por siglos de iglesia y púlpito. Pero ahora se trataba de proteger y evitar la contaminación del cuerpo social impidiendo que esas indecencias salieran a la luz. A partir de entonces, las ejecuciones públicas no servían, porque eso daría a conocer las intimidades del otro.

Esta idea de que lo que antes había sido un crimen era aún inmoral, por supuesto, no terminó con la represión. La cantinela moralista lo vería como un daño únicamente a uno mismo, pero lo seguía viendo como un mal, algo repugnante y vergonzante. Seguía siendo un acto de peligrosidad social que solo estaba protegido de la persecución por el finísimo velo del secreto. Que hagan lo que quieran, mientras lo hagan en la privacidad de sus casas y no molesten. Que no se sepa. Que no se entere nadie.

Tristemente, los cien años anteriores ya se habían encargado de poner mecanismos que vigilasen y castigasen estas conductas, y que hiciesen que quedarse en el fondo del armario no fuese tan fácil.

Aquí Castigamos Al Bujarrón

Demos un pequeño paso atrás, a mediados del siglo XVIII. Al momento en el que la sodomía como tal rara vez llevaba a la pena ordinaria, sino que se «rebajaban» las penas a trabajos forzados o cárcel. Como ya vimos con el caso de Leirado, el recurso más habitual para ciertas conductas que no estaban tipificadas como delitos, pero que desde luego *no podían ser consentidas*, era el ambiguo «otros excesos». En esta primera Ilustración que buscaba penas más útiles para la sociedad y más humanas es cuando empieza la asociación entre *lo desviado* y otra categoría que seguirá hasta hace poco: *lo vago* (y *lo maleante*).

A lo mejor te suena el motín de Esquilache (1766), esa revuelta contra Carlos III que, al menos como se me enseñó en el colegio, fue porque el pueblo de Madrid no quería que les cortasen las capas. Más que un debate de moda, el motín en realidad estalló porque habían liberalizado los precios del trigo y la gente no tenía para pan. Claro, dicho así suena más razonable, pero no queremos que la

gente tome ideas cuando va a comprar la garrafa de aceite. Después de este motín se habilitarían algunas instituciones para controlar a la población, como las alcaldías de barrio y las rondas diurnas y nocturnas que llenarían la Villa y Corte. Y junto a estas rondas se reorganizó la llamada Comisión de Vagos, que buscaba a la gente de mal vivir y a esos «excesivos» [359]. La policía secreta se crearía también para absorber las competencias policiales de los alcaldes de cuartel y, unos años después, se crearía el primer cuerpo de policía profesional, autónomo de los alcaldes de barrio. Todas estas medidas tenían una explicación y una excusa: la explicación era el nuevo ideal ilustrado, que decía que el crimen debía vigilarse por medio del control social y la imposición del orden; la excusa, que había aumentado el crimen (la coartada de siempre).

La policía, amiga siempre del poder y poco de los desviados, hizo bien su papel. Juan Pedro Navarro Martínez observa cómo, en el Madrid del siglo XVIII, los periodos con más casos contra el pecado nefando serían aquellos de mayor conflicto en la capital: momentos como la guerra de Sucesión o el reinado de Fernando VI que, aunque estuvo poco tiempo en el trono, organizó persecuciones contra minorías como la Gran Redada antigitana (1749 [360]). Este refuerzo de la vigilancia se dio en muchos puntos de Europa, y la monarquía española no fue una excepción. En los siglos de la Edad Moderna, por ejemplo, se fueron reforzando las rondas. El disciplinamiento adquiría distintas formas según la necesidad del territorio: en el campo existían las rondas de hermandades; en las ciudades, las rondas de alcalde. A estas rondas se sumaría, ya en el siglo XVIII, el sistema de cuarteles y alcaldías de barrio interconectados con un punto central para crear una red que todo lo viera, no solo a base de pillar delitos *in fraganti*, también construyendo una red de información que conociera los trapos no tan limpios de cada miembro de la comunidad.

Gente como Francisco Resca y Manuel Calderón tuvieron que darse de bruces con todo este complejo sistema de control, entre murmullos de vecinos, la policía secreta y los informes de ronda. Estos dos hombres vivían amancebados y tendrían probablemente una relación. Pero los rumores decían que incluso practicaban ese pecado nefando con algunos soldados de los regimientos de Gerona y Toledo. Antes de detenerlos, la policía ya había redactado todo un

informe detallando cómo vestían, qué hacían y dónde se reunían para cometer esos pecados[361]. En los portales cerca del cuartel, Manuel y Francisco parecían turnarse para pasar un buen rato con los soldados. La policía apostada llegó a anotar cuánto tiempo pasaba desde que entraban hasta que salían del portal: un cuarto de hora. Rapidito que, si no, te podían pillar, supongo. La información es poder, y todo este conocimiento permitió no solo detener rápidamente a los amantes en 1791, sino también rastrear y vigilar esos sitios para asegurarse de que no pasaba otra vez. La mirada voyeurística de la Inquisición, con sus inspecciones invasivas y sus preguntas impertinentes, había quedado sustituida por los informes policiales.

El vago y la mala vida

A medida que el Estado se reforzaba, la mente ilustrada buscó solucionar todos los problemas sociales de la única forma que sabía: persiguiéndolos y aislándolos para que no se extendiesen. Así, muchos ilustrados vieron que el bien de la nación y del Estado pasaba por utilizar su mayor recurso: su fuerza de trabajo. ¿Pero sabes quiénes no son muy productivos? Así es, los pobres (al menos eso decían). Según los teóricos de la época, la pobreza cada vez mayor hacia el final del Antiguo Régimen no se debía a un reparto desigual de los recursos, las crisis económicas o el éxodo rural, sino a que los pobres no trabajaban y no daban a su fuerza de trabajo un buen uso. Así empezaron distintas políticas que perseguían la pobreza. Primero, distinguiendo entre el buen y el mal pobre. El pobre verdadero, el buen pobre, necesita que le ayuden con caridad y que le alojen en instituciones, porque cuando no tiene nada causa problemas y recurre al crimen, convirtiéndose entonces en mal pobre, el maleante. Pero aún peor es el que es pobre porque quiere: el vago. El vago es el que pudiendo trabajar no lo hace. Pero ojo, uno solo era vago si no tenía dinero ni rentas para mantenerse. El que no trabajaba y vivía de las rentas era otra cosa.

Los vagos más vagos y los maleantes, al no tener nada, no tenían ni cuidado por las normas de la civilización y la decencia, la moral les era igual. Así, algunos autores como Meléndez Valdés

argumentaron que había una relación entre la bajeza de clase y la bajeza sexual [362] . Los vagos, dados a la falta de higiene y a dormir todos a la intemperie mezclados, no conocían la honestidad. Estos desórdenes sexuales podían causar un desajuste no solo a nivel personal, sino a nivel social, poniendo en riesgo el orden y la felicidad nacionales. Por eso, las rondas y los cuerpos de policía que perseguían todo desorden moral posible iban a fijarse más en los barrios y zonas donde estuvieran los pobres. Esto solo reforzaba esa asociación entre el desviado moral/sexual y la pobreza. Cuanta más vigilancia se mandase, más cosas se iban a encontrar. Tampoco es sorprendente que hallasen más actos sexuales inmorales en barrios y zonas marginales, donde la gente no tendría acceso a espacios privados fuera de los rumores y la vigilancia.

¿Y qué hacer con esos indeseables? Por supuesto, apartarlos para evitar que lo que era una estadística de un hecho que casi no se conocía, como decía Lorenzo Arrazola, ya se contagiase a más gente. Los trabajos forzados serían sustituidos cada vez más por la condena a prisión [363] . A caballo entre el sodomita como vicioso y el homosexual como enfermo, el desviado como peligro contra la moral pública exigirá que, aunque todo cambie, nada cambie. Sin llamas, ahora la condena es a prisión, lugares apartados de la sociedad, donde se concentran los cuerpos indeseables para que, al otro lado, la sociedad funcione correctamente e incluso mejore [364] .

Así, el sujeto de estos vicios, desde los nefandos hasta los «otros excesos» de la transgresión de género, fue cambiando en este paso entre la Edad Moderna y la Contemporánea. Poco a poco, quien podía caer en el vicio nefando pasó a ser no solo quien tenía una moral débil (tentado por el pecado), sino aquel que estaba marginado en todos los sentidos de la vida. Esta asociación entre el marica, el bujarra y el travesti con el vago y el maleante seguiría desarrollándose en los siguientes ciento cincuenta años, pero no nos adelantemos.

La asociación cada vez mayor entre la «mala vida» y la «mala virtud» aseguraba que aquel que iba a ser perseguido iba a ser el que ya estaba bastante por debajo en el escalafón social. Los sodomitas de clase alta, que habían conseguido escapar de la justicia, pasaron a estar fuera de la imaginación. Lejos de la imagen

estereotipada de la parejita gay de clase media o alta, con dos buenos sueldos y ningún hijo, que tan popular se ha hecho en las últimas décadas gracias al cine y la televisión (pero que también tiene mucho de fantasía), para la persona media del siglo XVIII el desviado, el travesti, el excesivo, el sodomita, sería seguramente alguien de clase baja, o incluso de los márgenes más absolutos de la sociedad. El mariconeo nunca ha sido un vicio burgués.

17
Nace la sexualidad

Parece que la Ilustración dejó todas las piezas en su sitio, ¿no? El modelo de los dos sexos y la dicotomía sexual, y esos términos ambiguos de *escándalo público, excesos* y *mala costumbre* parecían vaticinar una era en la que el buen ciudadano se alinease y encajase en la caja correcta. Su sexo sería uno de dos, evidente al nacer, y según ese sexo cumpliría unas obligaciones y roles sociales. La esfera pública, de la política y los negocios, sería la del hombre; la doméstica sería la de la mujer. Su deseo por el sexo contrario, por lo que no se tiene, les permitiría procrear y aumentar la riqueza de la nación con los churumbeles que hicieran falta. Esta alineación perfecta entre sexo, género y deseo traería el bien de la sociedad y su riqueza, y todo iría a pedir de boca.

Pero había un problema, y es que esos desviados seguían existiendo y no parecían extinguirse. Y aunque la explicación del vicio podía servir para cuando estas cosas eran un pecado, había que entender por qué, incluso educándolos, incluso apartándolos, aún había quienes insistían en travestirse, en acostarse con otras personas de su sexo o en hacer cosas impropias de su sexo. Ya habían entendido cómo tenía que funcionar la sociedad, ahora tocaba comprender qué era lo que *no* funcionaba en aquellos que no podían ser integrados en la sociedad de la razón.

Así que al auxilio de esta condena sin justificación llegarían la medicina y la psiquiatría. El desviado necesitaba ahora una explicación de su desvío y, sobre todo, de su marginalidad. Ahora que el sodomita había desaparecido, relegado a clérigos que le obligarían a rezar por su alma, la medicalización del deseo y la disidencia de género daría lugar al nacimiento de nuevas especies: el homosexual, la bisexual o el transexual como enfermos.

Crear al enfermo

Estamos en la segunda mitad del siglo XIX. Los últimos cien años han empezado a hablar cada vez menos del acto sexual de la forma voyeurística que buscaba la Inquisición. Aunque el sexo sigue importando, ahora el discurso se centra en las desviaciones, en los atentados contra la moral pública. Los términos ambiguos de *otros excesos* y *buenas costumbres* sirven para meter en cárceles o incluso manicomios a aquellos que no parecen adecuarse a ese sistema de sexo-género-deseo. Pero esa etiqueta, la del *desviado* o *pervertido*, es demasiado ambigua.

También está el hecho de que la mayor riqueza de una nación es su población, sus gentes y su fuerza de trabajo. No olvidemos que estamos en un momento en el que los proyectos de expansión imperial se reavivan por toda Europa, y esas guerras no se luchan solas. Los pervertidos, los débiles mentales, los vagos…, todos ellos ponen en riesgo la salud del cuerpo nacional. Así, conviene no solo apartar, sino también estudiar a esos desviados. Y en la Europa del positivismo, donde las explicaciones religiosas habían quedado fuera, todo, incluso los comportamientos sociales, debía tener una razón explicable por la ciencia.

Por supuesto no es que la ciencia «entrase» de repente. Ya hemos visto a lo largo del libro que hubo intentos de dar explicación a los cuerpos y también a los deseos disidentes. Ya fuera la búsqueda de causas del lesbianismo por médicos árabes en el siglo VIII o las inspecciones genitales de Céspedes o Leirado, la diferencia siempre atraía miradas curiosas que buscaban explicarla y definirla. Pero si bien la ciencia antes había sido algo secundario, un intento de excusar, en la segunda mitad del siglo XIX se erigió como la mejor arma para explicar al otro y su razón de ser. Esto, claro, podía hacerse con una mentalidad muy obvia: identificar un problema y aislarlo o eliminarlo. Pero en ocasiones la curiosidad sobre el sujeto desviado también nacía de un intento de compasión y de luchar contra esa moral represiva que habían establecido las leyes. Este es el caso por ejemplo del propio término *homosexual*, acuñado por el periodista Karl-Maria Kertbeny en 1871, basándose en los trabajos sexológicos de su amigo Karl Heinrich Ulrichs, aunque este término aparece unos años antes en la correspondencia entre ellos [365].

Tanto Kertbeny como Ulrichs tenían, digámoslo así, deseos e impulsos que los hubieran llevado a la cárcel bajo los códigos penales aprobados en la recién unificada Alemania. Con el estudio y el uso de ese concepto pretendían categorizar el deseo humano como natural, en cualquiera de sus dos vertientes, hetero u homo, y luchar contra la incorporación de la sodomía como delito a la legislación alemana. Pero pese a que este concepto nació como un intento de resistencia desde la psiquiatría…, este mismo término sería luego enarbolado contra los desviados.

El concepto de *homosexual* no nace de un vacío, sino que se fundamenta en todo ese entramado que ya existía, de estereotipos y de análisis del desviado, que incluía no solo al sodomita, sino también al afeminado (al marica), o incluso al invertido, que no se comportaba de acuerdo a las convenciones de su género y le gustaba, por ejemplo, cocinar y jugar con muñecas (el acabose). Ya hemos visto que doscientos cincuenta años antes, fray Pedro de León hablaba de los sodomitas como una especie que se distinguía por sus gestos y su forma de hablar. Para el cuerpo femenino, el concepto de *lesbiana* pasaría a englobar y desplazar los términos de *virago* o *mujer viril, tribada* y, por supuesto, *sodomita imperfecta*.

Y en esta segunda mitad del siglo XIX ya estaban los psiquiatras inventando palabras nuevas para distinguir y clasificar a los desviados. El campo de la psiquiatría no podía dejar de crear. Se retomó el término griego *pederastia* (que pasó a usarse también para hablar de relaciones entre hombres independientemente de la edad) y se inventaron nuevos como *zoofilia, mixoescopófilo, invertido sexoestético* (que podría acercarse a lo que hoy llamamos una realidad trans) o *mujer dispareunista* [366]. Si no te suena ninguno, no te preocupes, porque la verdad es que, entre toda esta avalancha de palabras, algunas tendrán más éxito que otras, pero la intención era especificar, concretar y ordenar esos «desórdenes», haciéndolos parte de la persona. Un poco como la avalancha de términos y etiquetas que uno podría esperar de Tumblr en 2015. A veces, ayudan a entender la realidad de uno mismo en un mundo más amplio y complejo, pero otras, simplemente, nos crean una caja en la que meternos.

En este último tercio del siglo XIX, el homosexual se configura como especie, una categoría de análisis definida por una misma

esencia que hay que descifrar. El sodomita está definido por los actos que *hace*; el homosexual, por lo que *es*.

Este término se volvió muy útil y pronto fue adoptado por la psiquiatría y la medicina de distintos países de Europa. Y, aunque su primera intención fuese meramente descriptiva o analítica, no le extrañará a nadie que estas categorías, en la Europa de finales del siglo XIX y principios del XX, se convirtieran en herramientas para la opresión, ya fuera volviendo a criminalizar las mismas conductas (¡pero el sombrero es nuevo!), ya fuera categorizando esa naturaleza, esa esencia, como enferma, como haría el psiquiatra alemán Von Krafft-Ebing cuando calificó la inversión sexual y la homosexualidad como un signo de degeneración que podía ser hereditaria.

El escritor Alberto Mira señala en su *De Sodoma a Chueca* que esto era inevitable en un mundo en el que el positivismo se convirtió en la verdad absoluta, la única forma de conocer el mundo: a través de mediciones, de análisis presuntamente objetivos y de una ciencia que se consideraba a sí misma aséptica y neutral, incuestionable[367]. Tengamos en cuenta que en este momento la ciencia también estaba midiendo los cráneos de la gente para hablar de que había quienes nacían con una fisionomía de criminal, la llamada *frenología*, que se vestía también de objetiva. Esta ciencia luego permitía justificar distintas leyes, además del trato a los criminales. La nueva política, fuera para contener o para castigar, sería no una de hechos y actos, sino de identidades sobre las que se hacía necesario intervenir para salvar a la nación.

Las hijas de Safo

Este proceso de medicalización, como hemos dicho, también llevó al nacimiento de la categoría de *lesbiana*, que se construyó sobre la base de las tribadas, las virago y las sodomitas. Pero sería engañoso decir que el nacimiento de la lesbiana fue idéntico al del homosexual (masculino). Hay unas diferencias relevantes, muchas de ellas derivadas de la invisibilización de la sexualidad femenina en los siglos previos y de que estos discursos se produjeron desde puntos de vista masculinos.

Uno de estos casos es el de la poeta griega que dio origen al término *lesbiana*. En pleno interés por rescatar a los clásicos, el redescubrimiento de Safo de Lesbos, de quien ya hemos hablado, era inevitable. Safo se convirtió en un referente del genio creativo femenino y del silencio de las voces de muchas artistas a lo largo del siglo XVIII y principios del XIX.

Pero junto con esta evocación surgirá otra, la centrada en los amores de Safo y en la Safo erótica, que vendrá sobre todo de autores masculinos[368]. Safo y sus poemas se convertirán en un símbolo de algo que empezaba a preocupar más y más en los discursos artísticos y científicos del siglo XIX: la existencia de una sexualidad femenina autónoma, libre del varón. La separación entre dos sexos completamente distintos (el modelo del dimorfismo sexual del que hemos hablado) justificaba las dos esferas separadas entre hombre y mujer, dejando para el primero los asuntos públicos y, para la segunda, el hogar y la familia. Si eras una mujer de clase trabajadora, te tocaría dedicarte a todo, también te digo, pero ese era el ideal al que aspirar, para quien se lo pudiera permitir.

En esta separación, la cuestión de la sexualidad femenina tenía una posición incómoda: antes se podía justificar su inexistencia con cosas como que la mujer era un «varón imperfecto», pero ahora la cuestión se hacía más inevitable. Esa sexualidad tenía que encauzarse por medio del matrimonio, pero ¿qué pasaba cuando el matrimonio no era una vía? ¿O cuando, incluso dentro de un matrimonio, esa sexualidad se desbordaba? El recurso del hombre a las relaciones extramaritales siempre había estado ahí, ¿podían reconocerse estas también para las mujeres?

La segunda mitad del siglo XIX se iría llenando de escritos médicos centrados en la sexualidad femenina, condenando prácticas como la masturbación o el lesbianismo, que lo único que tenían en común era la independencia del hombre. Independencia que era muy amenazadora en una sociedad que necesitaba el control de lo femenino. Esta ansiedad social también se expresaría en la literatura, donde esa erótica Safo de principios de siglo se convierte en Safo la perversa, la que corrompía a otras mujeres a través de su escuela de poesía. Poemas como el *Lesbos* de Baudelaire, que dedica a las mujeres condenadas, o novelas como *La prima Bette* (Honoré de Balzac, 1846), donde la salvaje Bette y su cómplice

Valérie buscan destruir a la familia de los Hulot, perfilan esa autonomía como algo siniestro. Esta idea no emergía de la nada, ya se habían usado las relaciones lésbicas como forma de manchar la imagen pública de figuras como María Antonieta, de la que circularon cientos de grabados explícitos con madame de Polignac empotrándose contra todo mueble que hubiera en Versalles. Y sobre todas estas mujeres, reales o no, está Safo, la poeta griega cuya vida íntima solo hemos podido reconstruir a través de unos fragmentos y que el imaginario masculino había convertido en el epítome de la perversión femenina. El término *lesbiana*, que hará su aparición en la literatura y los diccionarios sexuales durante toda esa eclosión de neologismos, estaba destinado a quedarse (y a ser reapropiado).

Esta imagen de la lesbiana perversa se fijará sobre todo en espacios donde se acumulan mujeres, y más cuando eran espacios marginales, como el burdel o la prisión. Frente a los espacios de «amigas» virtuosas, los de las malas mujeres fueron el lugar preferido para crear esa primera imagen de la lesbiana. Por ejemplo, la protagonista de la saga *La prostituta* (1884-1888), de Eduardo López Bago, cuya protagonista nos podemos imaginar a qué se dedicaba. En este libro, aunque es algo que pasa en la literatura de muchos otros países europeos **[369]**, el lesbianismo se enlaza con la prostitución y, a su vez, con otras patologías del vicio, como puede ser el deseo sexual exagerado. La prostituta de López Bago es, además, una mujer que odia a los hombres, a quienes infecta con enfermedades de transmisión sexual como venganza. Un verdadero peligro social.

Pero incluso los espacios femeninos poblados por buenas mujeres fueron, en ocasiones, motivo de sospecha. Es el caso de dos maestras de escuela que protagonizaron tal vez el caso más famoso de una historia lésbica española en este largo siglo XIX: Elisa y Marcela **[370]**. Elisa y Marcela contrajeron matrimonio en la parroquia de San Jorge (A Coruña) en 1901 bajo la identidad de Mario y Marcela. Al igual que con Céspedes o Erauso unos siglos antes, un corte de pelo y un cambio en la ropa habían sido suficientes para cruzar las barreras del género y jugar con las normas sociales hasta mostrar sus fisuras. Tras ser descubiertas, Elisa intenta excusarse en que es hermafrodita, pero la historia había cambiado mucho en los últimos trescientos años y no pasó lo

mismo que con Céspedes. El asunto de que se había casado a dos señoras salta a la prensa, donde se hace alusión a las «Safos de nuestros días[371]» con titulares como «¡España, país de locos!» o el muy revelador «Lo que dice un médico: Mario-Elisa ante la ciencia». La voz de la medicina, de la razón, era *necesaria* para diseccionar qué había pasado en ese asunto «de locos».

Y si la historia de Elisa y Marcela fue un asunto de locos no fue por lo que hicieron ellas, sino por cómo reaccionaron los demás. El caso desafió todos los parámetros de la época, volviendo un espejo contra la sociedad, que no sabía cómo responder. Ambas fueron comparadas con Safo, por supuesto. El médico recomendaba que se las recluyera en un manicomio, porque, como hemos visto, la tendencia de final de siglo (y principios del siguiente) era patologizante. La respuesta de la justicia fue igualmente evidente, aunque menos contundente. Se lanzó una orden de busca y captura contra las dos, aunque el delito no estaba claro: tal vez por usar un nombre falso en un asunto público, pero eso solo daría para pagar una multa. Se lanzó también la posibilidad de ese ambiguo «escándalo público» del que ya hemos hablado[372]. Elisa-Mario y Marcela huyeron a Oporto, donde se convirtieron en Pepe y Marcela, aunque la orden de detención dio con ellas. Durante su tiempo detenidas, Elisa volvió a ser Elisa, y su explicación a la justicia pasó a ser que eran muy buenas amigas, algo que funcionó porque fueron liberadas. Aun así, el interés y la fascinación por estas «amigas» y este matrimonio sin hombre empujó a ambas a viajar de nuevo, esta vez a Buenos Aires, donde continuarían sus vidas alejadas del ojo público.

Elisa y Marcela, por cierto, serían el primer matrimonio homosexual en España, aunque según cómo definamos los sustantivos de esa frase (*matrimonio, homosexual* y *España*) podríamos irnos a esa unión vitalicia de Pedro Díaz y Muño Vandilaz en Ourense ochocientos cincuenta años antes (capítulo 8, para quien ande perdido). El caso es que yo no sé qué hay en las aguas gallegas.

Estas nuevas especies, aun así, lo cambiarían todo. Incluso para aquellos que estaban dentro de la norma.

Se acabaron los buenos amigos

Unas décadas antes de todo este embrollo conceptual, un pintor maño le escribía una carta a su amigo de juventud desde su casa en la Villa y Corte. Su nombre: Francisco de Goya y Lucientes. El del receptor: Martín Zapater. Goya estaba casado, tenía un hijo y los rumores incluso le relacionarían con la duquesa de Alba. Pero si fisgando en la vida personal del pintor nos tuviésemos que decantar por una relación que llamaríamos pasional y romántica sería, sin duda, la que tenía con Martín, a quien le firmaba como «tuyo y retuyo, tu Paco». Goya acababa de pintar un retrato de su amigo, y en la carta que le manda contando que lo ha terminado le confiesa: «Me parece que tengo la dulzura de estar contigo, ay, mío de mi alma, no creyera que la amistad podía llegar al periodo que estoy experimentando» [373] . Esta amistad, cuando menos intensa, tendría momentos un poco más procaces, cuando en esa misma carta el maño incluye un dibujo de una vagina y un pene y escribe: «Toma lo que no puedo darte». Probablemente porque, de haber podido, de haber considerado que eso se pudiera hacer sin ofender a todo orden natural, habrían entendido esa intensidad también como sexual.

¿Qué hacemos? ¿Decimos que Goya, personaje ilustre, era homosexual? ¿Bisexual, tal vez? Bien, aunque tenemos motivos de sobra para calificar esta relación entre dos hombres como romántica, parece claro que el mecanismo de la represión ilustrada era uno que tanto el pintor como su amigo habían integrado. A sabiendas de qué podían y qué no podían dar, expresaban su amor en términos tan exaltados como los de la famosa poesía homoerótica andalusí. Pero desde luego él no entendía su amor por Martín como la expresión de una orientación sexual, una parte de su ser. Su amor por Martín era algo excepcional, alguien a quien quería «más de lo que debe». Podríamos entonces llamarlos «muy buenos amigos», pero corremos el riesgo de borrar la intensidad de este afecto y cómo fueron precisamente la represión y la condena moral las que pusieron esos límites no sexuales.

En el caso de las amistades románticas femeninas, es incluso más exagerado. Por un lado, el problema más que evidente de la invisibilización de la sexualidad femenina a lo largo de los siglos,

más aún cuando esa sexualidad no incluye de por medio un pene (sea uno con señor incorporado o uno hecho de cuero), como bien hemos visto. Por otro, para inicios del siglo XIX ya había quedado marcado que, en la división entre hombre y mujer, a la mujer le tocaba la esfera de lo privado, lo doméstico y lo íntimo. Las muestras de emociones, sobre todo en público, eran algo impropio del varón, que debía reprimirlas. Esto daba a las mujeres, cuyas relaciones iban a ser, sobre todo, con otras mujeres —por eso de mantener el decoro—, unos parámetros muy amplios e íntimos para expresar sus sentimientos.

Pero ¿se podía decir siempre que eran solo muy buenas amigas? Diseccionar los límites de estas amistades desde el presente y desde fuera es difícil. Algunas de estas amistades, muy típicas en círculos urbanos y literarios, han dejado poemas y cartas que describen su relación desde dentro y dejan poco lugar a la imaginación. Este es por ejemplo el caso de Dolores Cabrera y Heredia, que en su poemario *Las violetas* (1850) dedica estos versos «a mi amiga, la señorita María de la Concepción Ozcáriz»:

Si pudiese contemplar
tus ojos negros y bellos,
y tu frente, y tus cabellos
arrebatada besar;
y el viento hiciese mover
tus rizos sobre la mía…
El placer me mataría
si es que nos mata el placer[374].

Le falta añadir, si eso, «no somos amigas, nos comemos el coño». La lectura homoerótica parece clara, aunque algunos críticos la han negado y han argumentado que se trata de una simple imitación de las fórmulas típicas de la poesía masculina con las que la autora se pone en el lugar de un hombre (algo que también tendría su lectura *queer*). Aunque es innegable que algunas de estas amistades intensas no tendrían un componente sexual, precisamente son la ambigüedad y cierta invisibilización que aún duró durante buena parte del siglo XIX las que permitían expresar estas emociones que, ahora, quedan a la lectura de las historiadoras.

La idea de que las relaciones íntimas e intensísimas entre dos personas del mismo sexo, que vemos en cartas, rumores o fotografías, fueran leídas por los historiadores como las de «muy buenos amigos» es, a estas alturas, un meme. Pero voy a romper una lanza en favor del historiador que tiene miedo a decir que tal o cual persona era maricón o lesbiana. Las fórmulas de afecto entre hombres, o entre mujeres, eran muy intensas como norma, y no siempre conllevaban un tinte romántico o erótico. Esa homosocialidad de la que hemos hablado tomaba formas que hoy podrían parecernos una cosa totalmente distinta. La camaradería y la hermandad eran, por ejemplo, parte de lo que se esperaba de un buen hidalgo del Siglo de Oro. También es evidente que algunos de esos íntimos amigos, como Goya y Zapater, fueron conscientes de un deseo que iba más allá y al que no podían entregarse. Entre mujeres, iba más allá, pues era bastante normal que las mujeres no solo fuesen afectuosas entre ellas, sino incluso que utilizaran los actos sexuales entre ellas como un mero «aprendizaje» para el matrimonio[375]. Al fin y al cabo, mientras no usasen ciertos instrumentos, la Iglesia y las leyes habían tendido a no considerarlo sexo.

Pero para finales del siglo XIX, apenas unas décadas después, la existencia del homosexual y de la lesbiana planteaban un riesgo incluso para quienes nunca tuvieron esa duda. Ahora que el desviado era algo que *se era*, no bastaba con no actuar o no pensar en esos actos. El análisis y la observación científica categorizaron incluso comportamientos no sexuales como algo inherente al sodomita homosexual, y ahora hasta los amigos íntimos empezaron a cuestionar la forma en la que mostraban su afecto hacia otros de su mismo sexo[376]. Toda una amalgama de formas de intimidad entre personas del mismo sexo se metieron en el mismo saco, y ahora formaban parte de la personalidad de un desviado. Esas relaciones homosociales, que habían sido parte del conjunto mismo de la sociedad aceptable, de repente podían levantar sospecha e incluso preguntas incómodas. Esto, en un mundo que seguía dictando que las relaciones entre hombre y mujer debían darse a través del matrimonio, dejaba un camino estrecho para expresar tus sentimientos, incluso a aquellos que acababan de ser encasillados como *hetero*sexuales, término que —por cierto— al principio se

refería también a un apetito anormal y a una patología. Dos buenos amigos ahora tendrán que pasar a expresar su amistad de forma que se eviten esas ambigüedades, «sin mariconadas».

No es el objetivo de este libro derramar una lágrima por el hetero, pero nunca viene mal recordar que estos estereotipos y categorizaciones de lo desviado afectaron (y afectan) también a aquellos que se colocan por encima. Un heterosexual con pluma será juzgado por lo que se percibe como afeminamiento, e incluso empujado a disimularla, independientemente de quién le haga tilín. Porque en el siglo XIX se refuerza esta idea de que tu cuerpo, tu expresión e identidad de género y tu deseo van de la mano y tienen que alinearse.

Por otro lado, esta idea de que el homosexual *era* en todos los ámbitos de su vida daría auge a algo que llevábamos siglos sin ver, y es el uso de la acusación de homosexualidad como arma política. Por ejemplo, políticos como Manuel Azaña, presidente de la República, serían «injuriados» por sus rivales, aunque estaba casado, pues su amistad con su cuñado, Rivas Cherif, un hombre algo afeminado, sería suficiente para lanzar la amenaza y el rumor. La izquierda, por su parte, lanzaría acusaciones y diría que José Antonio Primo de Rivera era de «esos» y que incluso había tenido cenas íntimas con Lorca[377]. Aún hoy, la acusación en torno a la sexualidad se utiliza o bien para sacar a alguien del armario o bien como burla. Examinar hasta el más mínimo detalle de la vida íntima de esta persona para resolver la pregunta de si era o no homosexual crea una sensación extraña, pues estaríamos haciendo lo mismo que aquellos rivales homófobos que fabricaron un rumor para atacarlo. Como supondrás, tener al fundador de Falange en un panteón de maricas me interesa más bien poco. La respuesta real, que probablemente nunca sepamos, no es importante. Lo importante debería ser entender cómo se creaba esa retórica de acusación, qué bases se utilizaban, pero, sobre todo, qué papel cumplía esa acusación.

Invierte, por España

Estas categorías médicas fueron un motivo de preocupación para los

ciudadanos de bien. Por supuesto, que los *desviados* preocupasen a la gente *normal* no era del todo nuevo, pero ahora esto se juntó con otro discurso: el de la nación. Para el final de siglo, los nacionalismos europeos que se fraguaron a lo largo del siglo XIX veían la salud nacional como algo necesario para un futuro brillante, y a poder ser un imperio. El problema es que con salud no se referían a invertir en sanidad pública o vacunar de la gripe (o no solo), sino también a lo que empezaron a considerarse *enfermedades sociales*: condiciones sociales que se veían como indeseables y que, o bien se transmitían de forma hereditaria, o bien se «contagiaban». Las escuelas de pensamiento de la psiquiatría serían muy variadas, y no tenemos espacio aquí para enumerarlas, pero en el centro de estas enfermedades, psicopatías o incluso aberraciones genésicas (es decir, de nacimiento), estaban la sexualidad y el género.

Una nación necesitaba buenos hombres y buenas mujeres para regenerarse a través de buenos matrimonios y del mantenimiento de la moral. En este sentido, las nuevas categorías eran una amenaza para la continuidad de la nación. Y da la casualidad de que el final del siglo XIX, y el primer tercio del XX, es un periodo en el que España tenía mucho que decir en torno a la regeneración nacional. Perdidas las últimas colonias en Cuba, Puerto Rico y Filipinas con el desastre del 98, en un momento que Europa se repartía el mundo, España se veía en la necesidad de demostrar que no era una nación moribunda. Así que vinieron nuevos proyectos coloniales, menos boyantes, eso sí, aumentando la presencia en Guinea Ecuatorial y consiguiendo el Sahara Occidental y el protectorado de Marruecos. Nace también ahora el concepto de la leyenda negra antiespañola, la idea de que la campaña de desprestigio que se había hecho contra los Habsburgo en los siglos XVI y XVII había continuado a lo largo de los siglos y había conseguido acomplejar a los españoles con su propia nación, incapacitándoles. Y en este momento en el que la nación se sentía tan precaria había algo que recuperar: la masculinidad. La regeneración implicaría guerras y fuerza, y unida a la idea de regenerar el país estaba la idea de restaurar la virilidad[378]. Virilidad que, por supuesto, ciertos indeseables ponían en peligro. Esto también es interesante decirlo: el problema nacional es

principalmente la pérdida de masculinidad de los hombres, y no tanto la masculinización de las mujeres.

La gloria nacional depende de la gloria de sus individuos, sobre todo de sus hombres, que tienen que adecuarse a ciertos parámetros de masculinidad. Políticos como Joaquín Costa verán en España una nación de eunucos. Lo curioso es que esa nueva masculinidad se mueve en un delicado equilibrio, entre decir que lo que distingue al hombre es su fuerza de voluntad y su ímpetu (el modelo guerrero, podríamos decir), y el autocontrol y la racionalidad (los valores burgueses del caballero educado y comedido). Gregorio Marañón, por ejemplo, afirmó que la virilidad se demostraba en ese autocontrol sexual, y llamó afeminado a don Juan Tenorio, ya sabéis, el arquetipo del teatro. Alguien que sacaba toda su satisfacción de seducir a mujeres y que se engalanaba era para Marañón «casi un homosexual[379]» (amigos, ¿es gay ligar con mujeres?).

Así que, en los estudios psiquiátricos, el análisis del homosexual se mezcla a menudo con el género. Algunos estudios, como los de José María Escuder, subrayarán los rasgos anatómicos del invertido, hablando de sus nalgas, sus pies pequeños o su voz atiplada, y lo caracterizarán como un cerebro masculino en un cuerpo femenino. Al fin y al cabo, seguían viendo la sexualidad como algo reflejado en unos rasgos físicos (recordemos lo de medir cráneos). Otros, como José de Letamendi, separarán el físico del interior, pero aun así equipararán al homosexual con el invertido, siendo este último un «hermafrodita psíquico»[380]: una mente de mujer en el cuerpo de un hombre. La confusión del ojo médico llevaba a crear distinción tras distinción, pero el elemento es común: el invertido como aquel que se comporta de acuerdo al sexo contrario. Este comportamiento puede percibirse en quién te atrae, en cómo te expresas o en cómo caminas, todo queda en el mismo lote. Invertido es quien desobedece los mandatos del deseo y del género. El travestismo ya no es algo sin categorización, cuyo único riesgo era su uso para cometer sodomía, sino que pasa a formar parte de lo mismo, la inversión del orden social.

Por otra parte, la intersexualidad, vista como una malformación física, pasó a un segundo plano, convertida si acaso en la explicación para algunos de los casos de lo que se veía como algo

sobre todo mental[381]. Lejos de intentar entenderla, la persona intersex se convirtió en un sujeto de estudio para explicar desajustes en relación con sus gustos e inclinaciones. Es decir, ver cómo no cumplía el mandato del género o del deseo sexual normales. Frente a los exámenes físicos tan intensos que habían vivido otros personajes de esta historia, como Céspedes, ahora lo que primaba era la explicación psicológica.

Además, en estos debates psiquiátricos surgió la distinción entre el *homosexual real o congénito* y el *falso homosexual*, aquel que o bien era un heterosexual que busca nuevas sensaciones (ha habido heterocuriosos incluso antes de que existiera Grindr), o bien había sido seducido por un verdadero homosexual, o había sido arrastrado a la mala vida. Esta distinción fue introducida por el médico Ambroise Tardieu en la década de 1860, pero pronto se extendería por Europa, abriendo la puerta a una nueva línea de debate: la del contagio social y la corrupción[382]. El homosexual practicante podía ser un peligro social, alguien sobre quien recae la sospecha de corromper por medio de engaños a quien no ha nacido así. Entender la homosexualidad, sus causas y quién era real o falso se hacía importante para proteger a la sociedad.

Uno de los proyectos que más impacto tuvo en esta mirada sobre la regeneración social fue el trabajo de Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilaniedo titulado *La mala vida en Madrid* (1901), donde, aparte de medir cráneos, realiza cuestionarios y toma fotografías para documentar la delincuencia, la prostitución y la mendicidad. Dedica una sección a la inversión sexual dentro del capítulo sobre prostitución, donde distingue entre *invertidos puros* (aquellos que tienden a comportarse como personas del sexo contrario) y *pseudoinvertidos* (aquellos que mantienen su rol de género, pero se sienten atraídos por su mismo sexo). A estas añade otras dos categorías, los *unisexuales dimorfos*, que según las circunstancias cambian entre puros y pseudoinvertidos, y los *polisexuales*, que combinan alguna de esas categorías con la heterosexualidad. Todas estas categorías pueden encontrarse en el *uranismo* (hombres invertidos) y el *tribadismo* (mujeres invertidas[383]). Con tanto término extraño estoy seguro de que algune de mis lectores estará jugando a eso de etiquetarse: «Yo soy uranista polisexual

pseudoinvertido… Creo».

Otros seguirán la estela de Bernaldo de Quirós, como por ejemplo Max Bembo, que haría un estudio muy parecido en Barcelona titulado, de forma no muy original, *La mala vida en Barcelona* (1912), donde los invertidos serán incluso más protagonistas y su vida se explicará como una predisposición: uno puede nacer con una herencia degenerada, pero es su entorno el que le empuja a abrazar la degeneración del instinto. Mientras, otras eminencias médicas, como el propio Marañón, serán más «amables» con los invertidos, en el sentido de que los veía como el resultado de un desajuste hormonal en el desarrollo del feto. Así, el invertido (que él denomina *intersexual*, en el sentido de que está entre medias a nivel hormonal) no es responsable «de lo suyo», pero desde luego eso no significa dejarlo estar, ni mucho menos. Desde tratamientos hormonales, hasta lo que hoy llamaríamos terapias de conversión a través de un refuerzo de los comportamientos propios de su sexo, las recomendaciones del médico iban más lejos que recetar algo para el dolor de cabeza.

Más allá de las etiquetitas, la tónica general asocia la inversión con una pérdida de la razón y, por ende, de la humanidad, a menudo comparando al «invertido» con una bestia. En esta lucha entre opuestos (razón-pasión, virtud-vicio, humano-animal), el reverso de la sociedad —esos elementos indeseables— ofrecía una advertencia: ahí estaba lo que no había que hacer y en lo que no había que convertirse si no querías ser una lacra para todos.

El caso español es interesante, ya que, aunque el asunto del sexo aparece en esa categoría del invertido, el foco de interés de psiquiatras y pedagogos está en la pérdida de masculinidad y el emborronamiento del género. En este momento que surge el trauma nacional, la deriva psiquiátrica de las últimas décadas daba con un blanco conveniente en el invertido. En estos textos se encuentran alusiones continuas al declive y a la degeneración. El deber del Estado era renovar las energías de la nación, y eso requería lo que (de nuevo citando a nuestro calvo francés favorito) se ha llamado *biopoder*[384], la capacidad de los Estados para controlar los cuerpos como una forma de dominación (diciéndote, por ejemplo, con quién acostarte y cómo, bajo la amenaza de acabar en la cárcel o el manicomio).

Así, tras un primer periodo de curiosidad científica, el homosexual y el invertido pronto pasan a ser motivo de preocupación, tanto para los psiquiatras preocupados por la nación y su espíritu como para los estadistas. Revistas como *Sexualidad* (1925-1928, no duró mucho) ponían un énfasis continuo en la relación entre homosexualidad o inversión y delincuencia, dando pie a la idea de la peligrosidad social[385]. Y, aunque entre los científicos había debates continuos buscando el origen de esa inversión en distintas partes del cuerpo y del entorno, la mayoría de estos hombres de bien, mentes brillantes, se aliaban a la hora de aconsejar soluciones, médicas o legales, a lo que veían como un problema. El criminólogo Quintiliano Saldaña, por ejemplo, recomendaba un tratamiento psiquiátrico, en el que los órganos sexuales del paciente serían examinados por médicos, algo que, según Saldaña, en realidad disfrutarían[386]. Este mismo criminólogo también defendería que no había tantos homosexuales en España, ya que este era un vicio extranjero. El viejo truco que veníamos viendo desde hacía siglos, pero que en un momento de supuesta crisis de la masculinidad nacional había que defender con uñas y dientes.

En 1928, en plena dictadura de Primo de Rivera y menos de cien años después de que el sodomita desapareciera del Código Penal, reaparece el castigo explícito a quien «cometiere actos contrarios al pudor con personas del mismo sexo». Atrás quedaba, al menos por ahora, la ambigüedad del escándalo público. Este nuevo Código Penal solo estaría en vigor cuatro años, derogándose ya durante la Segunda República en 1932. Pero no pensemos que esto era una liberación. Muy poco después de eliminarse, se impondría una nueva ley, la de Vagos y Maleantes de 1933, que, aunque aún no incluía ningún castigo para los homosexuales y se centraba en cosas como condenar a los alcohólicos, los «rufianes y proxenetas», los mendigos y vagos habituales, entroncaba con esa tradición de regeneración nacional. Estas no-tan-nuevas leyes estaban legitimadas por todo ese andamiaje que habían instalado la psiquiatría y la criminología durante los sesenta años anteriores. No debe sorprendernos entonces que, unos veinte años después, Franco decidiera modificar esa ley para incluir a los homosexuales. Pero no nos adelantemos.

18
La buena y la mala vida en la Edad de Plata

Hay quienes aún hoy hablan de las siglas del colectivo como una invención posmoderna y progre. No debe sorprendernos, visto el larguísimo historial que tiene el quejarse, desde la moral, de algo que parece una moda, que está aumentando entre los jóvenes y que va a pervertir la sociedad. En cuanto hay algo de visibilidad, resulta que hemos aparecido de repente y no que siempre hemos estado ahí, pero relegados a los márgenes. Estas voces que tanto protestan son, lo sepan o no, herederas de la Iglesia, el juez y el psiquiatra.

Más sorprendente es quien, hablando supuestamente desde una perspectiva de izquierdas, califica a homosexuales, bisexuales y personas trans como resultado de un vicio burgués, algo que distrae de los verdaderos problemas de la clase trabajadora. Por supuesto, esta presunta izquierda no ve ningún tipo de utilidad en eso que se llama *interseccionalidad,* que busca entender cómo clase, raza, sexualidad y género se han entrecruzado durante los últimos siglos para oprimir o privilegiar. Para ella, la bandera arcoíris o la bandera trans son sinónimos de dinero y privilegios.

Podría rebatir ese estereotipo señalando alguno de los capítulos en los que ya hemos hablado de la relación entre la disidencia sexual y de género y otras formas de marginación social, como la pobreza, el trabajo sexual o la prisión. Ya hemos visto algunas de sus intersecciones en el control policial o las víctimas inquisitoriales. Pero creo que es hora de explorar cómo se creó esta doble vertiente del desviado: el dandi frente al trabajador sexual, la artista frente a la presa, la buena y la mala vida del invertido. Y como llevamos ya una tanda larga de capítulos hablando de persecución, patologización y criminalización, va siendo hora de

hablar de algo más alegre. Va siendo hora de mostrar cómo, pese a las palabras de médicos, psiquiatras y juristas, todos estos «invertidos» crearon subculturas desviadas, redes de apoyo y supervivencia, espacios donde hacer la presión soportable y que alimentaron lo que se ha llamado la Edad de Plata de la cultura española.

«Digan lo que digan los demás»

Aunque solemos hablar de la creación del homosexual (y después del bisexual y del transexual) desde el derecho, la medicina y la psiquiatría, no tenemos que pensar que esto fuese algo simplemente impuesto desde arriba. Ya he comentado que estos conceptos no nacieron de la nada. Pero tampoco nacieron *solo* desde el poder y la pluma (la de escribir, no la otra) de los médicos. Ya hemos hablado de algunas de estas subculturas sodomíticas antes de la llegada del psiquiatra, fragmentadas pero activas, como las casas de encuentros de La Estanpa. Pero ahora que les estaban diciendo que lo suyo no era una falta de moral por incurrir en un vicio, sino algo que *eran*, había más margen de maniobra para la creación de un submundo. La existencia de esos sodomitas llevó al psiquiatra a estudiarlos y crear al homosexual, y una vez que nació la categoría, muchos de estos homosexuales también entendieron que no era que se hubieran dado a un pecado, sino que habían «nacido así». Más que el huevo y la gallina, la creación de estas «especies» fue, en todo caso, un proceso en dos direcciones.

Más allá de la lupa clínica, hubo otros aspectos que ayudaron a crear subculturas homosexuales, lésbicas y desviadas. El primero es el desarrollo urbano e industrial, que permitió a muchos llegar a nuevos espacios y ocupaciones que, de mejor o peor manera, les permitían sustentarse fuera del matrimonio[387]. Esto era particularmente cierto para las mujeres, cuyas opciones de celibato siempre habían estado limitadas al convento. Sobre todo entre las mujeres de clase trabajadora, vemos obreras de la fábrica, maestras, criadas, que vivían en espacios donde a menudo no se esperaba que tuvieran esposo y donde había posibilidad de crear redes de intimidad y apoyo duraderas. Muchas de estas trabajadoras

compartían espacio no solo en el trabajo (que hasta la conquista de las ocho horas podía ser la mayor parte del día), también vivían juntas. El feminismo, que buscaba la emancipación de la mujer, también trastocó la imagen de los deseos femeninos. Muchas mujeres que reivindicaban sus derechos pasaron a ser juzgadas como mujeres que odiaban a los hombres, un caldo de cultivo para meter juntas a la feminista y a la lesbiana. El homosexual con pluma y la lesbiana *butch*, o directamente la lesbiana que expresaba su independencia de los hombres, suponían un golpe en la línea de flotación de una masculinidad frágil y que, recordemos, tenía que regenerarse por España.

El segundo punto a favor es el desarrollo de una cultura popular de masas. Una cultura que era para todos, pero siempre a través del consumo. Más allá de las obras de teatro, ahora se desarrolla un mundo del ocio privado y público. Desde la literatura pornográfica, que ya tenía un público más amplio, hasta la fotografía erótica. Ahora, si querías una imagen de una persona en pelotas no tenías que contratar a un pintor y pedirle que la llamase Venus o Maja. La novela erótica también tuvo un pequeño *boom*, destacando las tramas lésbicas escritas por autores masculinos como Felipe Trigo **[388]**. Las lesbianas por fin eran visibles, pero era a menudo en una fotografía o un bailoteo entre dos mujeres en una pose impostada, pensadas sobre todo para el consumo masculino. Aunque por supuesto habría mujeres que agradeciesen tener acceso a esas muestras de erotismo, como bien dice Lidia García, era el simulacro lésbico lo que atraía, el deseo real entre mujeres incomodaba **[389]**.

Y si a uno no le gustaba entretenerse solo, siempre podía ir a uno de los cabarets, *music halls*, cafeterías y clubs que habían surgido en las ciudades para públicos de todo tipo. El mundo de la noche ofrecía ahora espacios donde juntarse alejados de las expectativas. Y en estos escenarios, fuera del ojo clínico, el espectáculo proporcionaba un espacio para dar la vuelta a las normas sociales, como había hecho siempre.

La buena vida

Si queremos poner un origen a la imagen del homosexual aristócrata y a la homosexualidad (y, por extensión, a todo lo desviado) como un vicio de clase alta, tal vez el mejor ejemplo sea Oscar Wilde. El escritor irlandés, un aristócrata con una escritura cargada de sensualidad, sensibilidad e ironía, encajaba perfectamente en la imagen del dandi del siglo anterior. Como un Lord Byron o un don Juan, ese gusto por el exceso, por vestir bien, por ciertos modales no tan masculinos durante los últimos dos siglos, había sido algo asociado al vivalavirgen, al seductor de mujeres (cuidarse un poco y ducharse, ese gran invento). Pero había algo distinto en Wilde: era maricón, y el público llegó a saber, de forma muy pública, que lo era. Condenado por indecencia en 1895, su caso sacudió el Reino Unido y se conoció en toda Europa occidental.

El caso de Wilde fue utilizado también como leña en un conflicto que venía de mucho antes: la crítica a la vieja aristocracia que, francamente, estaba ya de capa caída. En la literatura, la imagen del dandi pasó a ser la del afeminado en todos los sentidos habidos y por haber, un signo de una falta de masculinidad y un gusto decadente. El público general pasó a asociar la anomalía con la aristocracia, algo que supuestamente también explicaba por qué no había muchos procesados por esta condición[390]. Pero Wilde también se convirtió en un punto de referencia para algunos homosexuales de clase alta. Tal vez el caso más claro en nuestro país es el escritor decadentista Antonio de Hoyos, marqués de Vinent.

De Hoyos paseaba alegremente su sexualidad —evidente en sus gustos refinados y su amaneramiento— y, en general, su despreocupación por el qué dirán. Ante una sociedad que decía que ser homosexual era ser invertido, tener un cerebro de mujer, la adopción de ademanes afeminados, lo que hoy llamamos *pluma*, era toda una declaración. En su día a día se dedicaba a bajar al submundo de la noche madrileña, donde frecuentaba locales que claramente no iban con su clase social, y buscaba hombres jóvenes proletarios para pasar la noche.

Aun así, lo que empezó claramente como un fetiche del aristócrata se convirtió hacia el final de su vida en convencimiento y activismo político. Su obra también asumía la marginalidad, no

para buscar compasión o ni siquiera como denuncia, sino que la exaltaba como una forma de resistencia, reivindicando esa parte difícil de asumir, esa parte incómoda de la sexualidad[391]. Lo sórdido y la descripción de los bajos fondos se unen en obras como *El martirio de san Sebastián* (1915), donde la caída en desgracia no se hace para elevar una moral de lo que debía haber sido si el protagonista no se hubiera descarriado al dar rienda suelta al deseo homosexual. En su lugar, lo acepta como la realidad, absurda, torcida y violenta.

El otro gran referente de niño bien fue Álvaro Retana, modisto, dibujante, libertino, escritor y chico para todo, que estuvo en el centro mismo de la escena artística madrileña, dándonos la mayor colección de fotografías de travestis de esos años. Retana se rodeaba de travestis como Egmont de Bries o artistas homosexuales como la bailarina Tórtola Valencia o el ilustrador y figurista Pepe Zamora, y aun así jugaba en su obra y su imagen con la ironía. En la introducción a su *Las locas de postín* (1919), libro lleno de aristócratas travestis, aclara al lector que la novela que va a leer es pecaminosa en exceso y no hace más que mostrar vicio y desviados, pero que él, casto y púdico, la escribe para que todo el mundo se enorgullezca de su normalidad. Esta cultura literaria de lo irónico, que, desde lo sarcástico y lo excesivo, cuestiona la ortodoxia heterosexista, empezaría a configurar una cultura *camp*, como ilustra Alberto Mira en su *De Sodoma a Chueca*, una que ha continuado hasta Almodóvar.

Pero no todos iban a ser frívolos y decadentes. Frente a ellos surgiría otra imagen, la del *buen homosexual*, uno que también podía ser aristócrata o artista, pero que ante todo sabía comportarse de forma más varonil y era un genio. Este exigir una excelencia homosexual se lo debemos a autores como André Gide en Francia o, en España, al uruguayo Alberto Nin Frías, cuyos ensayos defendían que la homosexualidad (a la que se siguen refiriendo como enfermedad) estaba vinculada con el genio[392]. Como si se tratase de un efecto secundario. Sus libros eran poco más que una retahíla de grandes homosexuales de la historia: Alejandro Magno, Julio César, Enrique IV… Buenos maricas que hacían al homosexual una especie que podía ser al menos tolerada, no por sí misma, sino por el panteón de grandes que mostraban que el marica de tu barrio

podía ser un grande. Esto, por supuesto, no sirvió de mucho porque, nos guste o no, la mayoría somos mediocres. Y reivindicar lo corriente, la mediocridad, es bastante más incómodo y revolucionario.

Así se creó un pulso entre la buena y la mala vida. El buen homosexual *era*, porque, aunque no ejerciese y fuese casto, no podía evitar serlo. El buen homosexual era el que había internalizado la represión, ya no necesitaba ni a la Inquisición ni a un juez, y se aplicaba él mismo el castigo. Homosexual no practicante. Frente a él, el exceso y el dandismo se presentaban como un riesgo, rasgos propios de gente que daba mala reputación. Ya sabes eso de señalar a la luna y mirar el dedo. Les señalaban la hipocresía y la represión del orden heterosexual, y los más afines, que podrían estar de acuerdo, respondían con un «¿por qué no puedes ser un homosexual normal como nosotros?».

En la literatura de muchos de estos escritores ilustres el homosexual pasará a aparecer como una advertencia o como una fábula. Alguien de quien compadecerse cuando, dándose al exceso y al vicio, acaba en un trágico final. Tal vez el caso más claro es el del hispanocubano Alfonso Hernández Catá y *El ángel de Sodoma* (1928), donde, pese al homoerotismo latente en cada página, el protagonista acaba muerto.

La masculinización de esta subcultura homosexual siempre estuvo latente, aunque se hizo más pronunciada a medida que pasaban los años veinte del pasado siglo, sobre todo cuando toda esta alarma social por esas maricas decadentes de la ciudad llevó a que el Código Penal de 1928 incluyera otra vez la homosexualidad como pena. La acusación de homosexual podía arruinarte la vida, fuera cierta o no, por lo que muchos buscaban la discreción. Este fue el caso de Pío del Río (menudo tío), histólogo que fue considerado dos veces para el Premio Nobel de Medicina. Pero había un problema, y es que Ramón y Cajal (uno de los dos) le había expulsado de su laboratorio, señalando y cantando a los cuatro vientos que Pío del Río era maricón, algo que no desmerecía sus contribuciones a la ciencia, pero sí hacía su celebración algo más problemática.

El riesgo del escarnio siempre estuvo presente. Y ahí donde los decadentistas habían creado su defensa con el exceso, la pluma, el

camp y la ironía, otros resolvieron convertirse en discretos y asimilados[393]. Algunos autores de la generación del 27 adoptaron esa discreción y casi esa castidad. Ya comenté (capítulo 8) el caso de la *Oda a Walt Whitman* de Lorca, donde el poeta granadino maldecía a los malos maricas. La sexualidad del granadino fue cosa de rumores, con un armario que para muchos era transparente. Su amigo Buñuel, por ejemplo, no había sospechado y estuvo dispuesto a batirse en duelo cuando oyó a algunos referirse a Lorca como marica. Pero entre los artistas del 27 también surgía un homoerotismo más madurado. Rafael Gil-Albert, Luis Cernuda y el propio Lorca contaban con referentes para expresar sus experiencias y un sentir marginal. Aun así, pese a que se conocían y sabían de los gustos del otro, la sexualidad quedaba en lo privado, algo por todos sabido, pero nunca dicho en voz alta. Todo permanecía en un subtexto que, durante la dictadura, se ignoró sin miramientos. La discreción sirvió de poco a estos autores cuando llegó el régimen franquista, pero durante unos años había sido la forma que tenían de sobrellevar esa hostilidad del estigma social.

Mientras, el mundo literario de la sexualidad femenina florecerá con otras preocupaciones, que han sido mucho menos estudiadas. Estas artistas, la mayoría de clase acomodada, verán en los nuevos modelos de literatura una forma de explorar sus sentimientos sin tener que huir de lo erótico ni buscar la discreción. *Zezé* (1909), de la murciana Ángeles Vicente, sería la primera novela lésbica de autoría femenina en España. En ella, ni el amor ni el sexo entre mujeres son tema de censura o tapujos, pero lejos de la mirada voyeurística del autor masculino, se expresa una experiencia sentida y vivida[394]. No sería la última. En los años treinta se editarían colecciones de literatura específicamente lésbica. Y aunque todos conocemos la Residencia de Estudiantes, productora de las grandísimas mentes de la generación del 27, igual de prolíficos fueron la Residencia de Señoritas y el Lyceum, donde se tejieron redes como las de las apodadas Sinsombrero. Entre ellas se encontraba la pintora vanguardista Victorina Durán, defensora del amor libre y una mujer de armas tomar. Y aquí se da otro contraste interesante: mientras entre los hombres encontramos vivencias de la sexualidad aisladas y discretas, en torno a la Durán se formó el llamado *círculo sáfico madrileño*, que reunía a intelectuales y

artistas como Victoria Kent, Elena Fortún o Gabriela Mistral [395], amigas que discutían sus experiencias y que compartían estos espacios, privados e íntimos, pero firmes frente a la norma.

La mala vida

El crecimiento urbano también trajo una preocupación por el crimen, la pobreza y la prostitución. Muchos opinadores profesionales veían la prostitución como el resultado de la pobreza y el vicio. Y aunque la prostitución en sí ya se condenaba, había una forma que para periodistas como Enrique Rodríguez-Solís era la más miserable: el amor entre mujeres y el amor entre hombres, que, misteriosamente, para él eran una forma de prostitución aun cuando no mediase el dinero [396]. Pero aunque conocemos la vida de estas personas sobre todo a través de las palabras de otros, de aquellos que querían erradicar la «mala vida», o al menos entenderla, vamos a intentar minimizar al comentarista, al psiquiatra y al criminólogo en esta ecuación y a sumergirnos en una vida que, sin la condena moral de siempre y sin romantizarla, era digna.

El burdel como lugar de transacción económica era tan viejo como la ciudad misma, pero el crecimiento urbano había permitido la aparición de locales puramente masculinos, como, por ejemplo, en Madrid, el de la calle del Calvario. En estos espacios solían converger dos realidades: el chulo de mala vida, trabajador del local, y el distinguido caballero, el cliente. Era un espacio para el encuentro entre distintas clases sociales, pero aun así uno donde la jerarquía se repetía en cierta manera en lo sexual. Entre los trabajadores sexuales algunos utilizaban pseudónimos femeninos, normalmente derivados de flores, cupletistas o personajes de ópera [397]. Y aunque algunos autores plantean que este afeminamiento no era más que una estrategia comercial para darse a conocer, también sabemos de historias de vida que nos hablan de cómo la identidad femenina obedecía a un deseo más interno.

Este es el caso, por ejemplo, de la Perejillera, una prostituta que se encuentran Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilaniedo en su estudio de la mala vida madrileña. La Perejillera nació en una

familia de clase obrera y con quince años se fugó de casa, llevándose consigo ropas de mujer. Los autores elucubran que debió de ser después de que la iniciaran en los «misterios homosexuales»[398], como si eso fuera una secta de la antigua Grecia. La Perejillera pasó a formar parte de una sociedad de baile llamada El Ramillete, en la calle Alameda de Madrid, donde un grupo de maricones se arreglaban para salir y mostrarse en las calles y los teatros madrileños como parte de una cultura de bailes escandalosos. Famoso fue su sarao de carnaval de 1879, cuando más de cien sodomitas salieron por las calles de Madrid enjoyados y emperifollados.

La Perejillera guardaba de estos días un retrato de sí misma con un gran mantón de Manila y, según apreciaron los sociólogos, mostrando una «feminidad completa» («sirviendo coño», dirían los jóvenes hoy). Pero este ascenso social y esta vida liberada se verían interrumpidos cuando uno de sus amantes la apuñaló, al grito de que había sido engañado por la expresión de género de la Perejillera. Esta es la famosa defensa del *gay panic*: usar el miedo a que se cuestione tu (hetero)sexualidad por acostarte con una persona trans como justificación para apuñalar o incluso asesinar. Y aunque nuestra artista sobrevivió al ataque, la sociedad de El Ramillete se disolvió. Fuera de esta red de amigas y contactos, la Perejillera se vio obligada a trabajar en un burdel, donde ahorraba sus propinas para engalanarse los días de carnaval.

La vida de este tremendo personaje nos habla de cierta fluidez en la escena de las grandes ciudades, asociada al espectáculo y el escándalo. Un juego peligroso en el que estas redes de apoyo podían hacerse claves para la supervivencia. También habla de cómo las leyes afectaban al desarrollo de la vida de estas subculturas. Las sociedades de baile como El Ramillete entraron en decadencia en las últimas décadas del siglo XIX, probablemente por una aplicación más firme de esas leyes de escándalo público. Estos desviados, homosexuales e invertidos no se disolvieron en el éter, claro, pero sí en espacios más reducidos y cerrados formados por círculos de amigos[399], hasta el nuevo *boom* de los espectáculos de variedades en los años veinte.

El burdel también era un lugar para el encuentro entre mujeres, aunque es cierto que los autores no destacan ningún local dedicado

exclusivamente a atender a clientelas femeninas, como sí había en el caso de los hombres. Es interesante, aun así, ver cómo el prostíbulo femenino produce el inverso de algunas de las cosas que se veían en esos prostíbulos masculinos. Algunas utilizaban apodos masculinos, como la Lolo o la Sargento, aunque no tanto para los clientes como para la vida con el resto de compañeras. En estos espacios tan femeninos era relativamente habitual que surgieran relaciones entre mujeres, aunque análisis como el de Bernaldo de Quirós nos destacan que, frente a otros espacios más «normales» (como la escuela o la fábrica), estas parejas solían repetir las dinámicas más habituales de las relaciones heterosexuales. Una se masculinizaba, actuando como el «macho», no por algún desarrollo físico como se pensaba antes, sino por un deseo y una forma de ser. Pero habiendo aprendido de los hombres heterosexuales, parece que estas dinámicas no eran brillantes. La «macho» se distinguía por su actitud, sus arranques, a veces por vestir con ropa masculina, pero sobre todo porque era «la que pegaba», según De Quirós [400]. El modelo de hombre y el modelo de relación eran los que eran, modelos que muchas veces llevaban los mismos clientes de estos locales, y esa imitación entrañaba un peligro.

Seguramente, estas dinámicas abusivas no fueran las únicas entre las trabajadoras sexuales, pero sí las más comentadas por hombres que relacionaban a la prostituta con la violencia y la corrupción. Podemos intuir el porqué: en esa época (y aún en esta) dominaba la imagen de la puta como una inversión de la buena mujer. Y eso sería en lo que se fijarían estudios como el de De Quirós.

Por contra, en otros espacios igualmente marginales, como las cárceles de mujeres, se nos describe cómo surgen verdaderas parejas de amantes, que «si olvidamos su naturaleza pervertida» (¡ojo, no vaya a ser…!), «tienen cuanto presenta el amor normal» [401]. Y aunque se habla de presas violentas, lo que se destaca en estas cárceles es la intimidad y el apoyo entre reclusas.

El lugar de trabajo también actuaba como catalizador para crear estos espacios y dinámicas. La mayor parte de las industrias estaban divididas entre fábricas femeninas y fábricas masculinas. En las fábricas masculinas no parece que las relaciones entre compañeros fueran tan comentadas, en gran parte por la percepción de

afeminamiento que eso implicaría. El movimiento obrero se formulaba sobre una masculinidad concreta, que ya compraba el marco del homosexual como aristócrata o dandi. Así, aunque vemos muchos obreros aparecer entre los estudios de la época, y en bares frecuentados por homosexuales los vemos de todo oficio y trasfondo[402], porque en todas partes cuecen habas, la mayoría parecía buscar sus puntos de encuentro lejos de la fábrica.

En cambio, en las fábricas femeninas el lesbianismo podía ser habitual. Al no atentar contra la masculinidad ni presentar a una de las partes como «débil», podía darse con cierta libertad. El lesbianismo era tan frecuente entre las obreras de las fábricas de tabaco que se llegó a pensar que era debido a la irritación provocada por el polvo de puros y cigarrillos. Ya me imagino cómo habrían sido las cajetillas de la época si hubieran tenido que incluir advertencias: «Fumar provoca lesbianismo». Pero qué sé yo de los efectos del tabaco, no soy médico. El hecho de que estas relaciones fueran habituales hacía que incluso surgieran espacios sáficos asociados a la fábrica, como una taberna que había cerca de la Fábrica de Tabacos de Madrid, que actuaba, básicamente, como un protobar lésbico[403].

Aparte de los espacios más estables, por supuesto, había otros para el encuentro casual, fuera de miradas indiscretas. El secreto a menudo llevaba a buscar entornos fuera de la casa y el lugar de trabajo donde mantener cierto anonimato, como hemos visto con los obreros en las fábricas. Los lugares preferidos solían ser el tranvía (quién no ha tenido unas miraditas intensas con un desconocido en el metro), los baños y urinarios públicos, los cines y teatros, las iglesias y los parques y jardines. El tranvía, por ejemplo, podía ser un lugar para acordar una futura cita. Famoso es el episodio que cuenta Luis Buñuel en su biografía, en el que se acercó a ligotear con Antonio Hoyos y Vinent. Antonio, creyéndolo un encuentro casual con un interesado, le dio veinticinco pesetas a Buñuel para encontrarse ambos al día siguiente[404]. El cineasta tomó el dinero y no apareció a la cita. Otro clásico: el *ghosting*.

No fue el único que buscó aprovecharse de estos espacios. En Barcelona, por ejemplo, estaba la conocida *ronda ful*, un timo que consistía en frecuentar zonas de *cruising* para seducir a algún homosexual, y cuando este había pasado alguna barrera de ese

famoso «escándalo público», aparecían dos compinches haciéndose pasar por policías para extorsionar al seducido a cambio de mantener su silencio. Este timo, igualmente, pasó a ser conocido bien rápido entre los homosexuales de la ciudad, así que el truco de los extorsionadores pronto pasó a funcionar con los extranjeros (Barcelona siempre a la cabeza en timar a los turistas) y algún novato[405]. Resulta interesante ver cómo las redes entre homosexuales funcionaban, evidentemente, más allá de los puntos de encuentro casual y anónimo, de forma que incluso los peligros de este submundo, de aquellos que se querían aprovechar, se denunciaban rápidamente para que otros no cayeran en lo mismo. En otros casos, aun así, no había tanta suerte. Luis Buñuel, por ejemplo, se jactaba de haber actuado como cebo en urinarios madrileños, solo que su grupo de amigos no extorsionaba, sino que apalizaba a aquel que caía[406]. Casi que Antonio de Hoyos salió bien parado con el *ghosting* y veinticinco pesetas menos.

No es raro que, todavía hoy, haya denuncias en torno al *cruising* como algo inmoral o impúdico. Resulta gracioso cuando tenemos en cuenta que, hace ciento diez años, incluso esos sociólogos que veían la homosexualidad como algo anormal entendían la necesidad de estos espacios. El propio Max Bembo, describiendo esos entornos, se niega a revelar su ubicación para proteger a esos desviados que estudiaba. Pero argumenta también que ese estilo de vida es minoritario y que la mayoría de homosexuales viven en pareja, escogen uno o dos compañeros de trabajo o estudios como amantes y pasan completamente desapercibidos, *viven felices* (énfasis puesto en el texto original) y no se meten con nadie[407]. Resulta interesante comprobar cómo ya aquí surge esa distinción entre los homosexuales «decentes» y los que eran más homosexuales que nadie, los que sí usaban esos puntos de encuentro, los que se daban al sexo casual, a la promiscuidad y al disfrute.

Que comience el espectáculo

Asociados a la mala vida, lo suficientemente cerca como para ser una amenaza, estaban los cabarets y los locales de espectáculos que

llenaron las ciudades de la España de entreguerras. Ligados a ese crecimiento urbano y la necesidad de ocio, el mundo de la noche ofrecía espacios donde el escándalo no sería tan público. El mundo del espectáculo gozaba de cierta libertad: nadie que trabajase en él iba a ser considerado respetable, sobre todo las mujeres, así que de perdidos al río. Además, estar en el ojo público hacía que cualquier mirada y gesto se pudiese exagerar, como ocurrió en ese episodio entre la bailarina Gloria Laguna y la condesa Emérita Esparza, en el que unas miraditas intensas desde el escenario al palco acabaron en disturbios [408]. Pero esto nos muestra también cómo el mundo del espectáculo podía ser uno de encuentros que transgredían las barreras de clase. Un puente entre la buena y la mala vida, como había sido para la Perejillera.

Desde los enormes teatros, donde mujeres cantantes deslumbraban al público con letras y bailes provocativos que escandalizaban a una clientela respetable, hasta los locales de travestis, que veían en esas cantantes y vedetes inspiración para sus números y personajes, había para todos. Muchos espectadores iban para ser, precisamente, seducidos, aun cuando de puertas para afuera se mostrasen escandalizados. Y en esos huecos que deja todo el aparato heterosexual, que condena a la vez que muestra un deseo casi fetichista, aparecían los desviados y las desviadas para vivir la mala vida de la mejor manera.

El travestismo femenino es un buen ejemplo: como doscientos años antes, ver a las actrices con disfraz de varón atraía la curiosidad de los espectadores, y con la excusa de que el *show* debe continuar y atraer al público, artistas como Teresita Saavedra vistieron con frac sobre las tablas. La moda transgresora borraba también esos límites entre lo femenino y lo masculino, y creaba una moda lésbica [409] que abrazaba lo que podríamos llamar *butch*. También el interés por ver a dos señoritas bailando juntas hacía que se emborronasen los límites del sexo y del género, como por ejemplo en los números de María Cores y Olimpia d'Avigny, conocidas como Las Argentinas, donde el porte de buen mozo de María era tan parte del deleite como el que se estuviera incrustando contra Olimpia [410].

Las canciones compuestas por artistas como Álvaro Retana llenaron el mundo del cuplé de los años veinte de dobles sentidos y

erotismo. Esta fue la conocida como «ola verde», que en los años veinte y treinta daba entretenimiento por todas las ciudades de España con el cuplé y la sicalipsis. Hay muchos cuplés que podría citar, aunque me limitaré a *La sortija estrecha* de Retana, hecha para ser cantada por una muchachuela:

El muchacho hacía hábiles esfuerzos,
pero ni torcida la podía entrar,
cuando de repente noté sorprendida
que ya había entrado casi la mitad.[…]
Seguía apretando con tal maestría
que, al sentirla dentro, grité de alegría.
Mas dije pensando en tanto dolor:
más grande me hubiera venido mejor.

Evidentemente, lo que se estaba intentando colocar era una sortija, malpensado. Esta «ola verde» era para un público sobre todo heterosexual, aunque gran parte del artisteo pertenecía a círculos homosexuales y lésbicos. Lo desviado quedaba pues en el subtexto y en el contexto en el que se cantase. Porque cuando se cruzaba al otro lado de la noche, más allá de los teatros, lo que uno se encontraba era locales llenos de maricones, lesbianas y travestis haciéndose pasar por algunas de las famosas cupletistas.

Estos locales eran reconocidos por una clientela homosexual, como el Polinario de Granada[411]. En Barcelona estaban localizados en el famoso Barrio Chino, donde se juntaban los cafés con clientela homosexual con las salas de variedades llenas de travestis y chaperos. Algunos de estos locales alcanzaron una fama nacional e incluso internacional, como La Criolla o Ca'l Sagristà. Aquí, las travestis cantaban esos mismos cuplés, pero maquilladas y vestidas de mujer daban la vuelta al texto. Las mujeres artistas reflejadas en el espejo cóncavo dan el travestismo, que diría Valle-Inclán. El deseo excesivo y heterosexual del teatro sicalíptico, que, aunque mal visto, era aceptado, se convertía directamente en averso, uno viciado pero, aun así, digno de celebrarse sobre el escenario. Las divas del cante se convertían en iconos en los que inspirarse o incluso a los que imitar, abrazando con orgullo y con sorna esa etiqueta de invertidos y afeminados. Algunas incluso destacaron como imitadores de las grandes, como fue el caso de

Mirco, transformista imitadora de la grandísima Concha Piquer.

Además de la camaradería, había espacio también para un poco de competitividad, por ejemplo, en los concursos de Miss Barrio Chino, con decenas de travestis compitiendo por el título. De la mayoría de ellas no nos han quedado nada más que algunas fotos, aunque los nombres de otras habituales, como la transformista Flor de Liss (quien tal vez pasó a la posteridad como Flor de Otoño gracias a la peli de 1978[412]), fueron rescatados después de cuarenta años de dictadura. Flor de Liss, además de travesti en La Criolla, se pasaba el día en custodia policial, no por vestirse como le diera la gana o pintarse los labios en forma de corazón, sino por sus vínculos anarquistas.



El carnaval travesti en La Criolla, Barcelona.

Vemos estos mismos vínculos políticos en otros artistas como Miguel de Molina, que, subido al escenario y sin ocultar su exceso y su pluma, respondían al insulto con aquello de «maricón, que suena a bóveda». La cuestión de los invertidos, los homosexuales y los desviados era también política. Aunque es cierto que la izquierda tomaba un tono algo más humanitario, que recalcaba eso de no meterse en la vida privada de los demás, siempre había un problema cuando era visible. El homosexual discreto será aceptado

e incluso tratado con compasión[413], porque peor era la represión de los conservadores. Pero esa imagen del marica decadente, asociado a la aristocracia, seguía pesando para muchos, como para la radical Federica Montseny. Aun así, en ciertos círculos obreros se aceptaba la presencia y el apoyo de indiscretos como el aristócrata De Hoyos o de Flor de Liss, que veían en el orden represivo el mismo mal que veían los anarquistas.

Llevamos un rato viendo que el travestismo no era algo nuevo, ni siquiera en los escenarios, pero esta Edad de Plata española vio en el travestismo una nueva forma de expresión artística. Ya fuera de los corrales de comedia, con entremeses puramente cómicos que en ocasiones reforzaban la norma, pero no tan a oscuras como las casas de encuentros donde acudían travestis como Sebastián de Leirado, los años veinte dieron lugar a enclaves para el encuentro habitual y la expresión artística. Estos espacios no eran solo de entretenimiento, también eran de reivindicación e intercambio de ideas políticas, en una sociedad agitada por los deseos de revolución y libertad, frente a quienes querían volver al orden del fusil y la Iglesia.

19
Vagas y maleantes

Si bien el mundo que se perfilaba en los años veinte e inicios de los treinta del pasado siglo no era perfecto, desde luego el que siguió fue bastante peor. En Alemania, el Institut für Sexualwissenschaft (Instituto para la Ciencia Sexual), donde el sexólogo Magnus Hirschfeld comenzó a hablar de transexualidad y a proporcionar consultas médicas a quien lo desease, fue saqueado y su biblioteca quemada. Los nazis cerraron clubs, revistas y pronto volvieron su atención no contra el conocimiento desviado o los espacios desviados, sino contra los desviados mismos.

En España, ese mundo de relativa y discreta tolerancia también desapareció con los primeros disparos de la Guerra Civil. Apenas un mes después del golpe de Estado fallido, Lorca fue asesinado en una cuneta, y su sexualidad enterrada por las próximas décadas. Tras la guerra, Miguel de Molina fue visitado en su camerino del Teatro Pavón por tres individuos de la Dirección General de Seguridad que le introdujeron en un coche y le llevaron hasta los altos de la Castellana. Allí, fue torturado y apalizado por rojo y por maricón, obligado a beber resina y abandonado a su suerte. El clima no mejoró y, tras unos años, Miguel de Molina huyó a un largo exilio en Buenos Aires.

Era evidente que el nuevo régimen, con sus bases nacionalcatólicas, no iba a permitir la pluma de Antonio de Hoyos, que murió en la cárcel en 1940, o de Retana, que únicamente se salvó de la pena de muerte por la intervención del papa. Otros, como Victorina Durán o Pío del Río, eligieron la vía del exilio, donde se mantuvo vivo parte de ese espíritu desafiante, transgresor e íntimo de la Edad de Plata. A México, a Argentina o a Francia marcharon personas ilustres y personas corrientes.

Pero la vía del exilio no fue una opción para todos, y durante los siguientes cuarenta años se instauraría un régimen que realojaría todo lo desviado a través de tres sillones que nunca se fueron: la silla de la curia, el banquillo del juzgado y el diván del psiquiatra.

Una, grande y Grindr

Terminada la guerra, resulta que España tenía que ser curada de la degeneración que se había dado durante la República. Aun así, el primer interés del régimen no fueron los disidentes sexuales o de género, sino los disidentes políticos. La persecución de los rojos tendría un regusto muy similar al que hemos ido viendo con los homosexuales, con auténticos chefs de la psiquiatría como Antonio Vallejo Nájera buscando un gen rojo, que supuestamente se transmitía de padres a hijos. Para este maestro, experimentar con estas personas que degeneraban la raza española y su espíritu era algo legítimo. No en vano se ganó el apodo del Mengele español. Esto, por supuesto, legitimó la separación forzosa de padres e hijos, el secuestro de bebés y otras prácticas eugenésicas que normalmente se llaman «positivas», no por buenas, sino porque, en lugar de castrar a los rojos, lo que hacían era evitar que se reprodujeran, ya fuera aislándolos, sometiéndolos a trabajos forzados o impidiendo que pudieran hacer cosas como casarse.

La retórica ultranacionalista del franquismo significaba una cosa: la sociedad era un organismo, por lo que, por el bien común, por la salud pública, el régimen debía rehabilitar (o extirpar) las partes del cuerpo social que estuvieran contaminadas[414]. Esto era parte de ese *biopoder* —y siento citarle otra vez— al que se refería Foucault, que no fue inventado durante el franquismo, como hemos visto, pero que en los fascismos encontró su máxima expresión. La españolidad era algo social, responsabilidad de todos y cada uno de los ciudadanos, y estaba definida no solo a través del patriotismo, sino también de la fe católica, la devoción al régimen y unas formas de masculinidad y feminidad concretas. Cualquier comportamiento que se saliera de eso no era una diferencia, era directamente ser antiespañol.

Durante los primeros años del régimen había algunas leyes que

permitían seguir persiguiendo la homosexualidad, como la vieja idea del escándalo público. Asimismo, muchos de los que habían luchado para el bando republicano o se habían afiliado a grupos anarquistas eran, además de rojos, homosexuales, travestis o lesbianas, y la condena política y la condena sexual iban de la mano.

Por supuesto, estaba el simple miedo a la persecución o a recibir una paliza, como le pasó a Miguel de Molina. Un castigo que pendía siempre encima y que aseguraba que uno mismo se reprimiera. Quienes sobrevivieron y no se exiliaron, como Rafael de León o Jacinto Benavente, fueron empujados al armario, llenando sus obras de guiños y subtexto. El miedo a la vigilancia y a ser descubierto bastaba para asegurar que no se iban a «cometer actos contra la decencia pública», sobre todo en el caso de aquellos cuya sexualidad era conocida o rumoreada. A veces el miedo al castigo es más efectivo que el castigo mismo.

No fue hasta la década de 1950 cuando la atención de los de arriba quiso atajar un problema que les parecía desatendido, el aparente aumento de la homosexualidad.

En 1954 se modifica la republicana Ley de Vagos y Maleantes para incluir a los homosexuales. La condena sería la prohibición de volver a la ciudad de origen, la obligación de declarar su domicilio, la vigilancia constante por los delegados del régimen y, sobre todo, el internamiento en campos de trabajo o colonias agrícolas entre uno y tres años. Esta nueva ley, igualmente, crea una figura especial para el homosexual, que tendrá que ser internado en una institución especial, separado de los demás tipos de presos para no «convertirles». La psiquiatría seguía sin aclarar muy bien la causa de la homosexualidad, pero la idea general era que se trataba de una enfermedad congénita, que, además, en muchos casos podía contagiarse (recordemos esa distinción entre homosexual real y falso homosexual).

Así, aparecieron campos de concentración dedicados a los presos homosexuales, como el de Tefía (isla del Rosario, Fuerteventura), donde se acogieron entre trescientos y trescientos cincuenta presos, el de Lanzarote o el del Hierro. Usar las islas como lugar al que mandar a tus presos indeseables tiene su miga. Allí, los presos eran condenados a trabajos forzados, además de ser examinados

físicamente para la clasificación de su conducta. Si tenían dilatación anal, habían sido homosexuales pasivos; si eran amanerados, tenían que ser enderezados, y un larguísimo etcétera.

Esta condena no erradicó, necesariamente, las subculturas que se habían venido formando en las últimas décadas, pero las condenó definitivamente a la marginalidad más absoluta, sobre todo para aquellos que querían seguir manteniendo cierta posición. Fuera quedaba el dandi y su expresión desmedida, pero la mala vida no desapareció. Maricas obreros y chaperos muchas veces no tenían el lujo del armario. En el Barrio Chino de Barcelona, los antiguos locales con espectáculos fueron sustituidos por otros tal vez menos variopintos, donde se juntaban clientes, prostitutas y chaperos. La prostitución, femenina y masculina, pasó a ser una salida laboral para muchos en el ambiente de pobreza extrema tras la Guerra Civil, de nuevo ahondando en esa relación entre el intercambio sexual y la diferencia de clase.

También continuaron los encuentros casuales, por ejemplo, en urinarios públicos, donde se produjeron la mayor parte de arrestos. El *cruising* era una actividad de riesgo, pero también la única opción para la mayoría de maricas de clase trabajadora, que solían vivir en habitaciones alquiladas en las llamadas *casas de dormir*. Algunos maricas ilustres, como Jacinto Benavente, claro, podían llevar al chapero a su casa, manteniendo el velo del armario, pero esa opción no estaba al alcance de todos. En barrios más marginales algunas pensiones les daban cabida, aun cuando técnicamente estaban obligadas a reportar a las autoridades quién se alojaba allí. Y si dos hombres habían alquilado la misma habitación, podía ser sospechoso. Así, se tejían redes de soborno o de confianza, con las que contar para encuentros fortuitos.

Por supuesto, el mundo del encuentro se hizo extremadamente complicado. Uno tenía que mostrarse, pero no demasiado, si quería evitar que la policía le vigilase, le siguiese o le detuviese. Tanto para aquellos que utilizaban el sexo como vía de ingresos, como para los que solo lo buscaban por placer, el nuevo orden volcó todo en un submundo marginal donde, por supuesto, el discurso de que homosexuales, lesbianas, travestis, «desviados»… eran vagos y maleantes cogía aún más peso.

Pero había un efecto secundario que a lo mejor los señores

franquistas no previeron, y es que la represión también servía para «unir» a desviados que ahora podrían reconocerse. Los homosexuales eran condenados a las mismas cárceles, centros especializados para tratarles, aislarles y «curarles» (después de la debida examinación), pero cuando estas cárceles se llenaron, fueron enviados a otros centros con presos comunes. Eso sí, la política era contener a los desviados en la misma galería. Este fue el caso de Juanela, la Suspiros y Rosa Mari, tres jornaleros de entre veinticinco y veintiocho años que se conocieron durante su tiempo en la Modelo de Barcelona[415]. Después de la cárcel, los tres se reunieron y volvieron a ser detenidos una vez más en Castellón durante la cosecha de la naranja. Aun así, solo Rosa Mari fue encarcelada otra vez, ya que se vestía y maquillaba como una mujer e iba por pleno pueblo escandalizando a los vecinos.

Esta represión era estatal, se basaba en la violencia y los sistemas jurídicos para bien extirpar o bien «reeducar» al disidente. Y aunque esta forma de represión fue la más utilizada contra los homosexuales, no fue la única.

Bienvenidas a la Sección Femenina

La otra forma de represión que podemos identificar es la ideológica, implementada a través de la educación y de instituciones como la familia, la religión o los medios. El régimen venía acompañado de todo un programa ideológico, en el que la mujer debía subordinarse al hombre, ser su complemento. Así, mientras los hombres tenían la mili como momento de internarse en lo que debía ser la hombría, para la otra mitad de la población estaba la Sección Femenina, que tenía como referentes a santa Teresa o a Isabel la Católica. Mujeres pías, castas. Las escuelas también eran segregadas, lo que ayudaba a crear dos educaciones totalmente distintas. A ellos se los formaba para liderar y trabajar para la nación; a ellas, para servir a sus maridos como medio —también— de servir a la nación.

Y, aunque esta forma de represión se aplicaba a todo el mundo en las distintas instituciones del régimen, su efecto es tal vez más visible en el condicionamiento de las mujeres. Ese bombardeo de información desde la escuela ayudaba a que el deseo lésbico o el

deseo de travestirse se interiorizasen como algo extraño, algo único y de lo que no se podía hablar con nadie. Sin redes ni referencias, muchas pasaron a imponerse ellas mismas la represión.

Así, lo más normal para una mujer que mostrase deseos de no vestir de forma femenina o que tuviese demasiado interés en otras mujeres no era acabar ante el juez. Incluso la propia ley de vagos y maleantes mencionaba la homosexualidad pensando en la masculina (aunque se llegó a aplicar a mujeres). Para aquella mujer que se atreviese a explorar esos deseos, lo más normal era acabar delante del psiquiatra, tenida por enferma y loca. Si mencionaba actos o pensamientos impuros delante del párroco (y no olvidemos que la Iglesia seguía teniendo mucho poder), él se encargaría de que no los volviera a tener —o, al menos, de que permanecieran completamente ocultos.

Si algo no se puede negar es que la necesidad es la madre de la inventiva. Pese a los intentos de silenciar el deseo lésbico, hubo resquicios aquí y allá donde mujeres afines pudieron crear círculos sáficos, estableciendo códigos comunes para reconocerse y sitios donde reunirse. Ser librera o ser «del asunto» eran sinónimos de lesbiana[416], mientras que, en las cárceles femeninas, a las mujeres que entablaban relaciones con otras mujeres se las llamaba el Sindicato de la Harina. Desde luego, la represión del régimen hace que saber de estos círculos sea mucho más difícil para las investigadoras. Pero incluso lo poco que nos ha llegado nos habla de una producción de saberes y espacios, desde las cárceles hasta las casas de las más pudientes, que buscaban escapar o incluso ponerse de frente ante la represión del régimen.

También bajo el régimen la mujer lesbiana fue equiparada con lo *butch*. Al fin y al cabo, una mujer lesbiana rompía la misma esencia de su *deber* como mujer en esa época: casarse, servir a su marido, tener niños y cuidar de ellos. Una vez más, la lesbiana dejaba de ser mujer y tenía que ser (re)enseñada a serlo, sobre todo por medio del psiquiatra. La educación de la buena mujer también se obsesionó con prohibir cosas «de machorras». Y no solo la forma de vestir, Pilar Primo de Rivera llegó a prohibir la práctica de atletismo por no ser adecuada para las señoritas.

Hoy, muchas de estas historias son difíciles de leer en clave exclusivamente lésbica, ya que cruzan también la línea de lo trans o

la disconformidad de género. El 26 de marzo de 1968 es detenida la joven María Helena por actitud sospechosa, su inclinación y, sobre todo, por travestirse. María Helena había cometido el crimen de ir vestida de hombre a un bar de Hospitalet a tomarse unos vinos, pero al parecer no era la primera vez que vestía así. Es mandada a Madrid para ser interrogada y examinada. ¿El objetivo? Saber desde cuándo no estaba conforme con su género (bueno, con el que le asignaron) y hasta qué punto[417]. Las preguntas que le hicieron nos sonarán ridículas, pero tampoco sorprenderán a muchas personas trans que han tenido que someterse hasta hace poco a cuestionarios psiquiátricos para ser diagnosticadas como requisito para ser reconocidas. Que si le gustaban los tacones, que si le gustaban las faldas, que desde cuándo llevaba calzando deportivas, que por qué llevaba ropa interior de hombre.

También hubo otras pruebas físicas, que buscaban medir sus genitales para explicar su comportamiento. Esas, gracias a Dios, las abandonamos hace tiempo. Estas pruebas intentaban demostrar el vínculo entre lo machuno y lo lésbico, y entre lo lésbico y una patología. El mayor riesgo de estas *butch* era su visibilidad, percibida como un peligro que podía convencer y engañar a otras mujeres «de bien». Algunos autores comentaban cómo las lesbianas eran mejores trabajando, más organizadas y más productivas (lo cual, si preguntas dentro del colectivo, te dirán que es cierto, por eso ellas llevan la agenda). Esto se entendía como parte de ese deseo patológico de masculinizarse, porque, evidentemente, solo el hombre (o la persona masculina) podía ser competente. Hoy podemos intuir que había otras razones, como el hecho de que, si querías ser independiente, poder vivir sin tener que subordinarte a un marido, tendrías que trabajar duro y trabajar el doble en un mundo hostil. Que la brecha salarial no es un invento moderno.

Irónicamente, el lesbianismo era más peligroso para el régimen que la homosexualidad masculina, pues estaba enseñando a las mujeres una vía para ser independientes de los hombres en un régimen que ensalzaba lo masculino como valor nacional. Aun así —o a lo mejor por eso mismo—, el régimen no le dedicó una atención tan abierta. Antonio Sabater Tomás, que escribió el libro sobre la peligrosidad social de los homosexuales, recalcaba que, pese a que la homosexualidad femenina era igual de frecuente, no

había datos suficientes ni estudios[418]. La mujer era, y debía seguir siendo, un ser asexuado, que simplemente se sometía al deseo del esposo. Así que cuanta menos publicidad se les diera a esos asuntos, mejor; no se fueran a hacer ideas raras.

Pero la sombra de lo *butch* también podía lanzarse contra personas cuyos cuerpos no encajaban en ese mismo binarismo. Este fue el caso, por ejemplo, de Florencio Pla Meseguer. «El maquis hermafrodito acusado de veintiocho crímenes», titularía la revista *Interviú* en 1978, cuando estas cosas no tenían que mantenerse en el más absoluto secreto por miedo a dar ideas. Pero la historia de Florencio tuvo lugar mucho antes. Florencio era intersex y nació en 1917 en una familia de pastores de Vallibona (Castellón), donde su padre decidió inscribirle en el registro como Teresa, por los problemas que pudiera tener para hacer la mili. Aunque algo separada del resto del mundo por el oficio familiar, era conocida en los pueblos de la zona por su buen humor y amabilidad. En 1949 ocurrirían dos incidentes que cambiarían la vida de «La Pastora»: en febrero, un Guardia Civil la asaltó, y ese mismo año detuvieron al dueño de la masía donde trabajaba. La Pastora decide unirse al maquis, ya con una identidad masculina, y no una cualquiera, pues pide que le llamen Durruti. Y es que, aunque hubiera incidentes que le empujasen a la lucha armada, parece evidente que los convencimientos morales y políticos de Florencio venían de mucho antes, contando ya con referentes de esa misma lucha a los que aspirar, aun cuando su nombre era obligadamente Teresa.

Después de la persecución de los maquis y un exilio en Andorra, Florencio fue detenido en 1960 y acusado, sin pruebas, de veintinueve asesinatos. Su cuerpo intersex no podía ser condenado jurídicamente, pero desde luego podía ser analizado y expuesto a escarnio. La prensa amarilla se llenaría de titulares calificando a Florencio como lesbiana con rasgos de hombre. La mera palabra *lesbiana* ya convertía su caso en algo criminal, y las descripciones casi monstruosas de su cuerpo sirvieron para que el público y el juez considerasen que esas acusaciones sin pruebas eran ciertas. Un cuerpo monstruoso podía hacer cosas monstruosas. Condenado a muerte, y con una pena conmutada por treinta años de cárcel, Florencio no sería liberado hasta la Transición, gracias a un indulto. Tres años después consiguió cambiar su nombre en el registro y

viviría el resto de una larga vida en los montes valencianos de Camp de Túria.

A la López Ibor, que es donde vivo

Todas estas leyes, por supuesto, estaban también apoyadas por un supuesto discurso científico que daba la psiquiatría. Durante las décadas anteriores, médicos como Gregorio Marañón habían intentado ser amables (al menos para la época), al considerar que el homosexual, como enfermo, no debía ser perseguido, sino que se le debía tratar. El aparato biopolítico del régimen, sin embargo, tomó esta base y, de la mano de médicos y psiquiatras, experimentó con aquellos desviados que creían poder curar. Dentro de hospitales psiquiátricos o en los propios campos de trabajo, las formas de «conversión» y cura oscilaban entre la paliza del guardia y el *electroshock* del psiquiatra. En casos extremos, el psiquiatra López Ibor incluso presumía de su talento para practicar lobotomías que «curaban» al desviado, en el chalet que convirtió en clínica y que aún hoy se alza en pleno Aravaca.

El psiquiatra fue fundamental en la transformación del homosexual a lo largo del franquismo. En los debates sobre la homosexualidad (que incluía también, recordemos, el travestismo y la disidencia de género) siempre había un cura y un psiquiatra expresando esa dicotomía entre vicio y enfermedad en la que se movía la definición del desviado y del invertido. La medicina continuó su estudio, examinando al homosexual de arriba abajo para crear tipologías.

Ya he dicho antes que la pregunta sobre la causa de la homosexualidad (o cualquier disidencia) es errónea, y que cualquiera de las respuestas podría ser utilizada para perseguir y oprimir. Por ejemplo, la misma explicación de que era algo «de nacimiento» se utilizó para despenalizar la homosexualidad y para perseguirla con la intención de aislar a los enfermos y evitar que se reprodujesen. Pero en este mundo dominado por la medicina y la Iglesia, la explicación se mantuvo en esa doble vertiente que se venía formulando desde finales del siglo XIX: hay homosexuales congénitos (que son pocos) y hay otros que son iniciados en el vicio

por los primeros (la mayoría). Esos iniciados son más vulnerables durante la adolescencia y la juventud.

Pero también había otro rasgo que tener en cuenta: la necesidad económica. La prostitución masculina, relativamente abundante en los barrios marginales de las grandes ciudades, era un problema que el régimen quería atajar. Así, el homosexual congénito tenía que ser apartado, porque esta enfermedad era contagiosa, y el homosexual por vicio o necesidad debía ser reconvertido.

¿Cómo distinguirían entre uno y otro? Pues ahí entran los interrogatorios y las inspecciones médicas. Se medían el cuerpo y los genitales, la frecuencia de la voz y todo lo que se entendiera como pluma (la de escribir no, la otra). Otras partes del examen eran aún más invasivas, como la exploración rectal para determinar cómo dilataban o clasificar a activos y pasivos según los pliegues del esfínter. Disfrazado de discurso científico, esto permitiría también determinar el destino de esa persona en un hospital psiquiátrico o un campo de trabajo.

Un último intento del tardofranquismo

Hacia la última década del régimen, la preocupación por la homosexualidad volvió a aumentar. España estaba abriéndose al turismo y vendiéndose como que era *different*. Pero las cositas *different* que traían algunos de los turistas preocupaban a las autoridades. Un turismo degenerado corría el riesgo de causar una epidemia, así que hacia finales de los sesenta tenemos intensos debates para un nuevo proyecto de ley que tomaba todos los elementos de la psiquiatría: la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social. Lo de incluir «rehabilitación» en el título fue algo que preocupó mucho, entre otros a Pilar Primo de Rivera, porque la justificación de la ley era reconvertir y rehabilitar a quienes se habían visto empujados al vicio por algunas malas circunstancias o compañías. La norma pretendía ser preventiva y no sancionadora, o eso decían[419]. Creo que los presos de esos últimos años de franquismo tendrían otra opinión.

El debate también estaba entre seguir con la denominación previa, que condenaba a «los homosexuales», o castigar «los actos

de homosexualidad». Se decidió lo segundo, porque esto dejaba claro que había homosexuales no practicantes, que reprimían ellos mismos «las consecuencias de su enfermedad», y también personas que practicaban actos homosexuales sin serlo (fuera por curiosidad, por necesidad económica o porque se daba la situación). Son ese acto y su reincidencia los que suponen un peligro social y los que se deben atajar, ya que llevan al «contagio».

Esta nueva ley no daba garantías legales —para qué, en una dictadura— y cualquiera podía ser detenido. Pero es interesante ver cómo cambia la penalización de la sexualidad. A las penas típicas que ya estaban en la ley de 1954 (prohibición de visitar ciertos lugares o vivir en su ciudad), se añade una multa, penalización lanzada sobre todo contra los chaperos. Además, al homosexual ahora se le internará no en un campo de concentración, sino en un centro de reeducación o de trabajo. Es decir, una cárcel con trabajos forzados o un psiquiátrico.

Es ahora cuando López Ibor y otros menos célebres, como el doctor Solà Castelló, tendrán su etapa más fructífera, la de los *electroshocks* y las lobotomías que decían «curar» al paciente cuando, realmente, solo estaban torturándole. López Ibor, en particular, estaría muy orgulloso de algunas de sus lobotomías, declarando en una conferencia cómo, tras extirpar el lóbulo inferior del cerebro de su último paciente, este tenía problemas de memoria y visión, pero había conseguido mostrar una ligera atracción por las mujeres[420]. Si se parecía a un doctor, era al doctor Frankenstein.

Para aquellos que tuviesen como destino no la conversión, sino el aislamiento, la ley previó la construcción de dos cárceles especializadas: la de activos (cárcel de Huelva) y la de pasivos (cárcel de Badajoz[421]). Ya sabes, una clasificación rigurosa y científica para que los presos no hicieran nada mientras los guardias no miraban. Esto no sirvió de mucho, no por la total ridiculez de esa clasificación, sino porque la nueva ley fue seguida de un aumento de detenciones. Las dos cárceles pronto se vieron a rebosar, igual que los centros psiquiátricos, y muchos acabaron en cárceles comunes.

En esta última etapa del franquismo, el ligerísimo aperturismo al turismo y al mundo había llevado al tráfico de material pornográfico y la apertura de nuevos locales en zonas que

empezaban a marcar una subcultura homosexual. En el barcelonés Barrio Chino abrieron nuevos bares como el Texas o el Villa Rosa; en Madrid, el cine Carretas se convirtió en el punto de *cruising* por antonomasia; y en Torremolinos surgían bares para turistas y locales. La subcultura podía haber recibido una brutal poda tras la Guerra Civil, pero aquellas mujeres y aquellos hombres que se atrevieron a tejer redes y lazos incluso bajo la amenaza del psiquiatra, el cura o el campo de trabajo, aquellas que se llamaban libreras, o que entendían, consiguieron permanecer y organizarse. En bares, en casas ajenas o en colectivos, serían estos movimientos de los últimos compases del franquismo los que marcarían el largo camino de la Transición.

20
Lost in Transición

Muerto el dictador, se acabó la rabia, ¿verdad? Se curaron heridas, se restauró la democracia, se decretaron varias amnistías, y todo fue bien. Creo que muchos libros de historia tienden a dulcificar los momentos más recientes, tal vez por acabar con una nota más optimista.

Desde luego, el final del franquismo trajo muchas mejoras, también para lo que empezaría pronto a verse como un colectivo. Para empezar, la descriminalización de la homosexualidad o el reconocimiento del cambio de sexo registral. Pero todos estos cambios no vinieron de la noche a la mañana ni se dieron como una consecuencia automática de la transición a la democracia. Al contrario, fueron los grupos de resistencia que se formaron en la última década del franquismo los que consiguieron que, con el cadáver aún caliente, se dieran verdaderas movilizaciones en favor de los derechos LGTBIQ+ (por aquel entonces, con menos siglas).

Estas reivindicaciones tuvieron sus logros, sus escisiones, sus debates y sus derrotas. Y en medio de todo ello se planteaban dos vías: ¿queremos liberación o queremos reconocimiento? ¿Queremos rechazar esas estructuras de opresión que, como hemos visto, venían de siglos anteriores al franquismo? ¿O queremos ser unos ciudadanos más, con igualdad de derechos? ¿Queremos acabar con la familia nuclear o queremos matrimonio igualitario?

«Paco, Paco, que mi Paco»… España

Por supuesto, ni siquiera una dictadura puede controlarlo todo. Lo que en los años cuarenta y cincuenta se había concentrado en

barrios marginales, reuniones secretas y guiños copleros, para finales de los sesenta se había extendido a muchas de las ciudades de España. En zonas turísticas como Torremolinos o Lloret de Mar, con su oleada de suecas y la visita de *celebrities* nacionales e internacionales como la Gardner, Brigitte Bardot o Sara Montiel, la persecución directa también se hacía algo más difícil. En estos locales nocturnos había una válvula de escape a la dictadura, una que era convenientemente aliviada por las redadas policiales, claro está.

Tal vez la redada más famosa fuera la que se dio la noche del 24 de junio de 1971 en Torremolinos. Era una calurosa noche en el Pasaje Begoña, una galería de un bloque de pisos con decenas de locales. En su planta baja se agolpaban varios bares con una clientela sobre todo lésbica y gay. Y aunque el Pasaje, en pleno centro de Torremolinos, no era precisamente secreto, esa noche de junio marcaría un final para la vida nocturna y discreta de los habituales. Los grises entraron en cada bar, deteniendo a 144 personas por atentar contra la moralidad pública. Esa peligrosidad social de la que hablábamos. Pero la redada no cayó en el olvido.

A nivel internacional, en un mundo post-Stonewall, la noticia ocupó varios titulares y, aunque dentro del Estado español la prensa hizo un inevitable mutis, lejos de disuadir, la redada sirvió para asegurar la necesidad de reivindicarse y reivindicar esos espacios nocturnos por limitados que fueran. Por ejemplo, en 1975, antes de la muerte de Paquito, abriría en Madrid el famoso Gay Club, ya reivindicando una etiqueta extranjera y para nada discreta (quién sabe, confiarían en el nivel de inglés que tenía Franco). En este y otros espacios actuarían artistas, travestis y cabareteras como Yeda Brown, Pierrot o Paco España, el mejor imitador de Lola Flores.

En este mundo del tardofranquismo resurgen las figuras de la transformista y la travesti, que hoy se han visto un poco aglutinadas bajo el término *drag queen*. La travesti reclamaba un espacio para ella misma frente a la heterosexualidad y la masculinidad forzadas por el régimen. Frente a la necesidad de ser discreto, la travesti tomaba el estereotipo del afeminamiento mariquita y lo usaba para expresarse de forma *camp*, para afirmarse en su identidad. La travesti era una salida, una que a menudo cogía los elementos que el franquismo había querido apropiarse —como la copla o las

folclóricas— y los recolocaba. El franquismo pudo utilizar a Lola Flores como reclamo (aunque Lola era mucha Lola), igual que había hecho con Concha Piquer, pero esas mismas artistas siempre habían tenido una relación desafiante y hasta cierto punto incómoda con el régimen. Las actuaciones dramáticas, emocionales y exageradas de las artistas eran fácilmente recuperadas por las transformistas a través del disfraz, el exceso, el brillo y el maquillaje, sin perder un ápice de la emoción, como bien nos recuerda Lidia García en su *¡Ay, campaneras!*, y como bien dijo Lola Flores en 1978, cuando confesó su orgullo por ser la más imitada por las travestis [422] .

Esta tradición no se limitaría al club nocturno tampoco. Artistas como Ocaña, que realmente prefirieron otra etiqueta que la de travesti, llevaron lo *camp* a todos los aspectos de su vida. Su vida, recogida en el histórico documental *Ocaña, retrato intermitente* (Ventura Pons, 1978) muestra un perfil desafiante y polifacético. Su histórico paseo por las Ramblas, travestido e incluso subiéndose el vestido (si esta época era conocida como la del destape, que lo fuera para todes), llegó a terminar en su detención y en una posterior protesta exigiendo su liberación. Ocaña había convertido la misma razón de su discriminación, su deseo y su pluma, en una puesta en escena continua de sí mismo [423] , transformando los discursos represivos y los mitos franquistas de masculinidad y feminidad en su propio cuerpo. No había represión ni armario que valieran, solo liberarse a través del cuerpo y de los actos.

En el escenario del travestismo muchas llevaban su etiqueta y su *performance* a la vida cotidiana, a tiempo parcial o completo, aun cuando esa expresión no iba vinculada a una identidad de género distinta. Por otro lado, estaban quienes poco después adoptaron la etiqueta de *transexual* y que, junto con una expresión, tenían también una identidad de género distinta a la asignada al nacer. Este mundo de la no conformidad de género, como hemos visto, llevaba tiempo existiendo, pero entonces encontró una diversidad de formas de entenderse y darse nombres. Aun así, los detalles y matices a menudo se perdían, sobre todo cuando se veían desde fuera.

Por otro lado, la imposibilidad de *passing* (es decir, de moverse por distintos espacios sin que nadie sospeche que no está ante una

persona cis) empujaba a muchas de estas travestis y transexuales al trabajo sexual. Este es el caso, por ejemplo, de las protagonistas del documental *Vestida de azul* (Antonio Giménez-Rico, 1983), primer documental español con protagonistas transexuales. Lejos de reclamar la dignidad de estas mujeres (Eva, Josette, Loren, Nacha, Renée y Tamara), el documental, escrito y dirigido desde una mirada heterosexual, hablaba de ellas como muñecas, casi deshumanizadas, como si se tratase de complementos y accesorios. La Transición había traído una nueva «ola verde», en la que España decía estar rompiendo con la vieja censura. Pero en esta ola, lo travesti y lo afeminado, la homosexualidad y el lesbianismo, corrían el riesgo de convertirse en una novedad llamativa para el hetero, poco más que un gabinete de curiosidades de lo variopinta que puede ser la vida, haciendo del travesti y del maricón un objeto de consumo y, si acaso, de compasión, más que de liberación.

Aun así, fueron la prostituta, la travesti, el transformista… quienes no solo llenaron los bares con sus espectáculos, también estuvieron en primera línea desde antes de que Paco quedase fiambre. Y quienes cuando a España se le empezó a llenar la boca con eso de la Transición, dejaron claro que esta no se haría sin reventar unos cuantos esquemas, leyes y armarios.

Be gay, do crime

El 26 de junio de 1977, por la misma Rambla de Barcelona por la que se había paseado Ocaña ese mismo año, la misma que habían paseado chaperos discretos desde hacía décadas, marchó la primera manifestación por los derechos LGTBI de España. Organizada por el Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC), el acto consiguió reunir a más de cuatro mil personas. La convocatoria iba más allá de las lesbianas, gays y bis que habían organizado el acto. Ahí se reunieron asociaciones vecinales, organizaciones feministas, sindicatos y, frente a todos ellos, trabajadoras sexuales y mujeres trans. A estas últimas se les trató de impedir marchar al frente por la mala imagen que pudieran dar al colectivo[424]. La «loca» se tenía como un elemento conflictivo, alguien que, al ser en parte la visión más estereotípica que el mundo heterosexual tenía de «lo

gay», podía llevar a que no se les tomase en serio. ¿Por qué no dejar que fueran los gays respetables los que tomasen la voz? Esto, claro, ignora totalmente que a menudo son aquellas personas más ridiculizadas, más estridentes, más locas, las que no se podían ocultar, las que habían visto los problemas del sistema que las oprimía en muchísimas más facetas que el gay respetable.

Aunque parezca una anécdota, el desarrollo de esta primera manifestación da las claves de cómo ha sido la lucha del colectivo en estas últimas décadas de «reconocimiento». A medida que parecía posible realizar ciertos avances sociales, se ahondó la brecha entre el buen y el mal homosexual (entendido en un sentido amplio), entre el discreto y el decadentista, entre el gay y la marica. Entre integrarse con una imagen aceptable y el hartazgo ante una sociedad que nunca encontrará en ti algo que reconocer fuera del escarnio.

El poso de asociaciones y de redes de mujeres trans y trabajadoras sexuales permitió que ese ímpetu de la primera manifestación no quedase en nada. Al año siguiente hubo más manifestaciones y, con la tinta de la Constitución aún húmeda, Adolfo Suárez firmaría una modificación a la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social: el 11 de enero de 1979, la homosexualidad quedaría despenalizada. Pero la despenalización no trajo, necesariamente, la liberación, ni acabó con los problemas. Siguió habiendo redadas hasta entrados los ochenta, y el escándalo público aún seguía como recurso del que echar mano. Tendría que pasar otro año para que las asociaciones LGTBI fueran legalizadas. A nivel internacional, la Organización Mundial de la Salud (OMS) no dejaría de incluir la homosexualidad en la lista de enfermedades mentales hasta 1990, la transexualidad no abandonaría la lista de trastornos hasta 2018 y en España no se han prohibido las terapias de conversión hasta 2023.

Pero el primer gran logro de la despenalización llevó a una situación extraña. ¿Ahora qué? La FAGC había incluido en su primer manifiesto una propuesta radical que buscaba la liberación mucho más allá de no ser criminalizados. Junto a la liberación sexual aparecía la abolición de los conceptos de *matrimonio* y *familia*. Estas eran estructuras opresoras de los de arriba para que la clase obrera se reprodujese. Llevamos desde la Edad del Bronce

(capítulo 3, cómo pasa el tiempo) viendo el largo recorrido de la familia y del matrimonio como estructuras para regular la transmisión y la acumulación de la propiedad. También cómo la idea de familia como unidad mínima de la sociedad, encaminada a tener hijos, ha afectado a las formas de entender la sexualidad y el deseo, sobre todo a partir del cristianismo del siglo IV (capítulo 6). Incluir esta reclamación dentro de una liberación LGTBI no nos debe parecer extraño, sino una solución obvia a siglos en los que el sexo no dirigido a la reproducción se ha visto como contrario al orden divino y la economía de la creación. También se exigía el fin de la categoría *homosexual*, que había venido del médico y del enemigo (capítulo 17), y acabar con esas categorías que dividían el mundo en dos *(macho/hembra, hetero/homo, activo/pasivo, masculino/femenino)* y que habían servido históricamente para que una de ellas oprimiese a la otra.

Aun así, las brechas que se habían visto en esa primera manifestación se hicieron más visibles después de 1978. El reformismo había conseguido su objetivo más inmediato y los objetivos más radicales parecían demasiado lejanos. En 1980, la FAGC, ahora legalizada, firma unos nuevos estatutos de la mano de su nueva cabeza, Jordi Petit, de los que han desaparecido esas propuestas radicales del manifiesto. En su lugar, aparece el derecho a la libertad individual y la preocupación por clarificar la «cuestión homosexual». El FAGC parecía moverse a unos objetivos para asimilar al gay en la sociedad «normal». El espíritu radical parecía pasar a un segundo plano, pero este cambio no sentó bien a todos, y entre las asociaciones pasó aquello del Frente Judaico Popular. En palabras de Mira, parece que no se asimila el salto entre un grupo de individuos reunidos por intereses comunes y un grupo de acción con un programa que trasciende lo personal y se sitúa en lo político[425].

Del FAGC surgen algunas escisiones más radicales, como los Col·lectius per l'Alliberament Gai (CCAG), que pronto desaparecen. Las coordinadoras a nivel estatal tampoco consiguen presentar un frente común. Aun así, el debate entre integrarse y buscar un horizonte de liberación para todas, entre asimilacionistas y radicales, se mantuvo y se mantiene hasta hoy. En 1991 nacería Radical Gai como una escisión de COGAM, de nuevo trayendo a la

mesa la discusión entre asimilación y lucha radical, y más recientemente las divisiones entre el Orgullo y el Orgullo Crítico plantean lo actual y necesario que es este debate.

Pero por ahora llegaban los años ochenta, parecía que los problemas más gordos se habían solucionado y ahora tocaba ser asimilado.

«¿Qué más quieren?»

El mayor logro de los ochenta fue, tal vez, el de la visibilidad. La curiosidad inicial del destape por lo sórdido dio pie, tímidamente, a otras representaciones de lo desviado en los medios. La visión trágica del homosexual se mantuvo, por supuesto, como un recurso dramático más. Por ejemplo, en el cine algunos directores jugarán con la homosexualidad como tema, pero siempre desde la cautela y la mirada heterosexual. Un ejemplo claro es *La muerte de Mikel* (que francamente es lo que me apetece después de hablar de tanta tragedia), donde se expone otra de las hipocresías que centraba la España de Felipe González: el lugar incómodo que suponía para la izquierda incluso la homosexualidad más discreta.

La liberación sexual y de género históricamente, y por lógica impepinable, se había articulado desde posiciones de izquierda. Desde Flor de Liss o Retana colaborando con asociaciones anarquistas, hasta el manifiesto del FAGC. Para el fundador del FAGC, Armand de Fluvià, estaba claro que el camino de la lucha era el combate anticapitalista junto con la clase obrera. Pero eso no hacía que toda la izquierda viera con buenos ojos a mariquitas, bolleras y travestis. Tierno Galván, por ejemplo, aseguraría en 1977 que, pese a que estaba de acuerdo con la despenalización, había que poner límites a esas desviaciones e impedir la «propaganda del homosexualismo»[426]. La «propaganda del homosexualismo», claro, recogía esa idea del contagio social que se había usado tanto durante el franquismo, pero con un lavado de cara. Ese mismo año, Sabater Tomás, responsable del proyecto de la Ley de Peligrosidad y Riesgo Social franquista, decía sobre la cuestión homosexual que el objetivo no era perseguir, sino rehabilitar, y que el mayor riesgo es que se contagie, o más bien, que se haga proselitismo. El lenguaje

franquista se actualizaba para un mundo y una realidad nuevos[427], pero seguía con la misma idea de una enfermedad que podía contagiarse y de la que había que proteger a los «normales». Vuélvete al armario, no hables de ello y no pidas representación.

Así, aunque era irremediable que las condenas morales pesasen en el imaginario de la derecha, también varios perfiles públicos de la izquierda estaban incómodos con el tema. Desde considerarlo un desvío hasta el miedo de que esos maricones gritando que había que abolir el sistema de opresión o la familia nuclear distrajeran de la auténtica lucha, que también decía que había que abolir el sistema de opresión o la familia nuclear. En *La muerte de Mikel*, un joven Imanol Arias intenta participar en los actos de la izquierda *abertzale*, que le rechaza debido a los rumores que ya empezaban a circular de él. Para el final de la película, cuando Mikel, como ya vaticinaba el título, muere en extrañas circunstancias, sus compañeros de partido corren a utilizar su muerte como reivindicación política.

Así que no es sorprendente que en los catorce años del Gobierno de Felipe González no cambiase mucho la cosa ni hubiera otros avances que se habían reclamado al inicio de la Transición. Ya se había conseguido que no te metieran en la cárcel por maricón, ¿qué más quieres? Más allá de lo que dijeran quienes gobernaban, algunas de esas pequeñas conquistas a corto plazo también satisficieron a bastantes de los homosexuales más conservadores. ¿Qué más queremos? Por supuesto, las reivindicaciones radicales cayeron en un conveniente olvido, pero incluso peticiones concretas y más en la línea de «integrarse», como era la ley de parejas de hecho, se quedaron en la nevera, pudriéndose poco a poco. El Partido Socialista tenía una estrategia que, seamos francos, parece haberse convertido en su *modus operandi*: más que empujar y liderar, refleja las limitaciones de la sociedad y se adapta a ellas[428]. No es que los gays o las personas trans no le importen, es que no es su culpa si la sociedad aún no está preparada. La mejor forma de conseguir votos.

Así, entre los debates políticos y la desarticulación de muchos de los movimientos de los años setenta, parecía que iba a ganar esa corriente de la normalidad. Había que proponer una imagen del gay aceptable y respetable. La loca podía causar miedo y conseguir que

«nos quitasen» las pocas cosas que ya habíamos logrado. Igual que en ciertos sectores del feminismo hoy se quiere volver el dedo acusador no contra el patriarcado, sino contra personas más vulnerables, acusando a las personas trans de los retrocesos que vienen desde el poder. La imagen de lo que «los gays» o «el colectivo» querían tenía que aparentar estar unificada, y la balanza se inclinó por la imagen del homosexual serio, que quería cosas «normales», como cualquier otra persona. Casarse, tener hijos, tal vez por gestación subrogada, cuando la ciencia y la cartera lo permitan.

La crisis del VIH/sida, por otro lado, ayudaría a esta imagen. El primer caso se documenta en 1981 y, para principios de los noventa, España se convirtió en el tercer país de Europa con mayor número de casos. Al cebarse en poblaciones que habían estado (y en gran parte siguen) marginadas, el VIH se convirtió en motivo de vergüenza y culpa, como una deshonra. Por supuesto, hubo quienes, desde la derecha, apelaron a un castigo divino. Irónicamente, en España la proporción de homosexuales dentro del total de casos de VIH era bastante reducida (en torno al 17 %), pero, tal vez porque en el resto del mundo ya se asociaba VIH con homosexualidad, la mayoría de lo publicado sobre la pandemia sería escrito por homosexuales o dirigido a homosexuales [429]. En lugar de colectivo y estructural, el problema se presentaba como individual y casi moral, de forma que fácilmente entroncaba con esa tradición del buen homosexual frente al mal marica. El promiscuo que había sido castigado frente al respetable. Por supuesto, poco importaba que la pandemia fuera más allá de los hombres y los hombres gays, o que el interés por buscar una cura fuera impedido por los políticos más conservadores, en España o en Estados Unidos, como bien protestó Radical Gai frente al Ministerio de Sanidad. Ante algo que parecía fuera de control, la marginalidad se convirtió en la excusa perfecta para achacarlo todo a un vicio, fuera la droga o el sexo.

Los ochenta también trajeron, por supuesto, visibilidad más allá del atril político. Por un lado, en lo cultural, se alzarían perfiles como Pedro Almodóvar o Terenci Moix, que continuaron con esa reivindicación de lo barroco y lo *camp* de la copla que venían haciendo ya las travestis y transformistas. Estas miradas abiertamente exageradas e indiscretas reivindicaban el mundo gay,

lésbico y trans en la gran y la pequeña pantalla, y ya no se trataba de miradas externas, sino propias. Revistas como *Debat Gai, La Pluma* o *Amigo* tendrán una línea abiertamente LGTBI, y otras revistas, como *Party*, que empezaron anunciándose como para el público general, acabarían especializándose en un público homosexual. Estas vertientes se negaban a ver la sexualidad como una vivencia individual y, en su lugar, con sus más y sus menos, recogían esa idea de que son la represión institucional y la opresión las que crean lo homosexual o lo gay.

Por otro lado, la polémica Movida también contará con Miguel Bosé o Tino Casal, iconos que, aunque no estuvieran fuera del armario, sentían cierta comodidad en reclamar la exageración y la pluma. En el ambiente posfranquista, todo esto podía verse no como una muestra de identidad, sino de liberación y rebeldía juvenil contra «lo antiguo». De repente, lo moderno podía ser una estética y una forma de consumo.

Crucemos el Mississippi

La crisis del VIH trajo a la luz un recordatorio: que la descriminalización no era el fin de la opresión. Incluso con las apariciones en debates televisivos, parecía que toda discusión de las disidencias sexuales y de género se cubría con algo de sordidez. El amarillismo que llenó revistas y programas en los años noventa no tenía tampoco una brújula moral concreta, lo que importaba era atraer audiencias, fuera con los asesinatos de unas jóvenes en Alcàsser o con escándalos sexuales. No había mejor forma de reconocer a los desviados como parte de la sociedad que convertirlos en un espectáculo de consumo capitalista.

Para ilustrar esto, dos casos. El primero, un escándalo que fue considerado una caza de brujas homosexual. En 1995, un joven de dieciséis años entró en una comisaría de Sevilla, donde denunció haber sido prostituido en varios bares homosexuales, el Arny, el 27 y el Valentino. La policía investigó el caso y no encontró evidencias de que a esos locales entrasen menores. Aun así, se filtró pronto a la prensa, donde se publicaron todos los detalles de una supuesta red de prostitución. El secreto de sumario dejó de importar en el caso

Arny.

Entre los clientes había varios famosos que eran públicamente gays o cuya sexualidad era un rumor a voces. ¿Cómo no cubrir algo así, con nombres y apellidos? Presentadores de televisión, actores, escritores… figuraban en la lista de acusados. Pero lejos de ser este un caso Epstein de los años noventa, las acusaciones demostraron ser falsas. Muchos de los testigos se retractaron o dijeron haber dado nombres al azar y haber sido presionados por la policía para denunciar. Se llegó a acusar al propio Gobierno de haber orquestado todo este escándalo para tapar los otros que estaban ocurriendo en ese momento: el GAL y la financiación irregular del PSOE. No olvidemos que en aquella época había mucha corrupción que cubrir en el país. A medida que avanzaba el juicio, la acusación se tambaleó: los testigos se contradecían, entre ellos y a sí mismos, otros confesaron haber mentido y muchos acusados nunca habían ido al Arny. Treinta y dos de los cuarenta y siete acusados fueron absueltos, pero el juicio que se había dado en la prensa amarilla nunca se detuvo. Al fin y al cabo, el escándalo vende. Había que convertir a esos gays, que en muchos casos habían conseguido encajar a la perfección en ser el homosexual correcto y aceptable, de nuevo en desviados.

El segundo caso no es un escándalo, sino la construcción de una personalidad televisiva. Cristina Ortiz Rodríguez, *la Veneno*, se catapultó a la fama en *Esta noche cruzamos el Mississippi* en 1996, durante un reportaje del programa sobre «las travestis» y el trabajo sexual en el Parque del Oeste de Madrid. Más allá de una aparición momentánea, parecía claro que había nacido una estrella de la pequeña pantalla. Gracias a una personalidad magnética y una lengua viva, Cristina se convirtió en colaboradora habitual del programa. Cuando el Mississippi dejó de cruzarse, Cristina saltó a otros programas aquí y en Argentina, e incluso a una serie de televisión. Cristina era carismática, pero también era alguien que escandalizaba y que no dejaba indiferente a nadie. La mayoría de España no había tenido ni siquiera que plantearse que existiera gente como ella, y, sin embargo, ahí estaba, en el salón de sus casas.

Todo este estrellato pareció derrumbarse cuando fue detenida y encarcelada por estafa a una compañía de seguros. Después de tres años en prisión, donde aguantó todo tipo de violencias, su vuelta a

los platós televisivos había tomado otros matices: el de la caída en desgracia y el de la compasión. Retada a las cosas a las que puede desafiar la prensa rosa para ganar audiencia —como, por ejemplo, perder peso por dinero—, Cristina siguió apareciendo en los platós. Su historia tuvo muchos más matices que desbordarían este libro, pero que fueron recogidos en sus memorias, escritas por Valeria Vegas en *¡Digo! Ni puta ni santa*.

Más allá de las personalidades, después de la censura, el mundo de la prensa parecía ver lo desviado con símbolos de pesetas (o de euros) en los ojos. El miedo del homosexual respetable de los setenta a que «la loca» acaparase la atención e hiciese quedar mal las reivindicaciones colectivas se demostró que era una tontería. Sí, la loca era vista con curiosidad o incluso con fetichismo, pero los homosexuales respetables también podían ser arrastrados al escándalo por un policía con un bolsillo suelto. En el juicio de la opinión pública, ninguno de ellos iba a ser verdaderamente «normal», como el resto. Al menos, no hasta que cambiasen muchas cosas.

Gástate mucho, maricón

Los frentes de liberación de los setenta trajeron varios cambios. Al convertir la LGTBIQ-fobia en algo inaceptable, al menos en sus formas más directas y hostiles, algunos de los viejos discursos se transformaron sin desaparecer. Un ejemplo es el homonacionalismo. Ahí donde lo desviado venía antes de una influencia extranjera (fueran los musulmanes en la Edad Media o los italianos en la Edad Moderna), ahora hay que proteger a los desviados de extranjeros intransigentes y de la inmigración. Sobre todo, si vienen de países de mayoría musulmana (como si la LGTBIQ-fobia tuviera una nacionalidad o un credo concretos). Aunque el mecanismo ha cambiado, el efecto es el mismo: usar lo desviado para promover el odio contra el extranjero.

Otro cambio de este nuevo mundo fue la creación de un modelo aceptable del homosexual: hombre, joven, atlético, atractivo y con otro «de esos» como pareja estable. Este estereotipo se convirtió no solo en lo que la gente «normal» podía aceptar, también en un

modelo al que aspirar. Un modelo que había pasado de lo abyecto a la vitrina del escaparate, como dijo Shangay Lily. Una unidad familiar que era también de consumo, con dos sueldos y ningún hijo (si eso, algún perrito). Como venimos viendo, esta idea de un «buen homosexual» no era del todo nueva, pero ahora sí había algo nuevo: se podían anunciar cosas *pour lui* (y sí, sobre todo para hombres). El buen homosexual se cuidaba (con productos que puedes comprar a un módico precio), tenía una carrera o un buen trabajo, un piso en el centro, salía por locales de ambiente (por los que para entrar también tenías que pagar un módico precio), iba al gimnasio (tasa de entrada por un módico precio)… Cuando, ya en este siglo se aprobó el matrimonio igualitario, se entendía que se casarían y organizarían un bodorrio (también por un módico precio). Es el llamado *pinkwashing* (o impostura LGTB): implementar el consumo, la imagen de marca y las ventas apelando a una supuesta tolerancia y simpatía por las causas del colectivo. El *pinkwashing* se puede dar todo el año, pero, como con las hortalizas, el mejor es el de temporada, normalmente cada junio.

Y asociado a ese modelo aceptable vino la transformación de los barrios gays del centro de varias ciudades europeas. En España, el caso por antonomasia es Chueca, céntrico barrio madrileño que en los noventa vio la llegada de algunos negocios regentados por personas del colectivo como Mili Hernández, la fundadora de la librería LGTB Berkana. El barrio, en unas condiciones decadentes, parecía el sitio más asequible para ofrecer algo que tampoco interesaba a la sociedad «normal», pero que sí podía dar un espacio necesario a la comunidad. En torno a estos negocios de día, surgieron otros dirigidos sobre todo al ocio nocturno y con ellos aún más oportunidades para abrir comercios orientados al colectivo. Según Alberto Mira, para principios de los años 2000, Chueca ya era el barrio gay de Madrid y una historia de revitalización urbana, hasta el punto de que Mili Hernández fue invitada a un congreso de urbanismo en San Sebastián para hablar del caso. Como si su objetivo hubiera sido renovar el barrio y no, simplemente, abrir una librería de temática LGTBIQ+ que diera cabida a voces del colectivo y creara un espacio de unión e intercambio. De barrio marginal, donde abundaba el tráfico de drogas, a barrio de inversión y consumo, pero de mercancías legales. De gueto a gueto

empresarial, que decía Paco Vidarte.

El Orgullo era cada vez menos una reivindicación y más una celebración esponsorizada. Se comentaba su beneficio no a nivel social o de visibilidad, sino a nivel económico, atrayendo turistas y consumo. El Orgullo se había convertido en las fiestas de Madrid. Incluso partidos de izquierda adoptaron esta retórica cuando el Partido Popular o la extrema derecha de Vox hablaban de «sacar» el Orgullo del centro de la ciudad (por eso de no hacer apología, nada nuevo bajo el sol). Lo que parecía importar era el invertido que atraía inversión de capital. Esa era la excusa para que se nos dejase ocupar espacio. Frente a este surgió el movimiento del Orgullo Crítico, uno que buscaba recuperar esa raíz de protesta y reivindicación con la que nació, y uno que dejara claro que la resistencia *queer* siempre se posicionará frente al sistema capitalista.

A medida que ha mejorado la imagen de Chueca (aunque lo mismo podemos aplicar, por ejemplo, al Gaixample barcelonés), las empresas que van llegando son cada vez menos especializadas en el colectivo. Sus CEO, sospechosamente, son cada vez más hombres heterosexuales. De repente, hay tiendas de calcetines con estampados y tiendas con gofres en forma de genitales. Los alquileres han subido tanto que quienes empezaron esa misma «renovación» ya no pueden mantener el negocio ahí. En 2017, el año del World Pride en Madrid, mientras Chueca se llenaba de marcas anunciando sus logos en colores arcoíris, Berkana tuvo que hacer un llamamiento a la solidaridad para poder mantenerse en su emplazamiento histórico. El riesgo era que se repitiera lo que ya se había dado en otros barrios gays de ciudades occidentales: la expulsión de las mujeres lesbianas, primeras pioneras y primeras en ser echadas[430] cuando la marea de la gentrificación ya no da cabida a su modelo de negocio.

Pero, aunque el colectivo ha demostrado ser lucrativo, el *pinkwashing* solo ha mostrado los límites de la aceptación social sin cambios profundos. A la vez que se promueven en ciertos espacios, incluso en *prime time*, programas y series que abrazan esas consignas del *love is love* y una aceptación de lo LGTBIQ+ —o al menos lo gay, que sigue siendo lo más visible—, en parrilla tienen programas matutinos donde se debate si realmente lo trans es una

moda. Partidos políticos que se hacen la foto de rigor con una *drag queen*, o sacan a su miembro gay y su marido a la palestra, tienen a su vez un ala dura que pone frenos a la llamada ley trans.

De denunciar los sistemas de opresión que llevan acompañándonos siglos, parece que el del género se nos hace bola y consideramos que una mujer tiene unas características esenciales e inamovibles que la hacen apropiada para ciertas tareas. De repente, un sector que se hace llamar feminista alza la voz para hablar de que el mayor problema que tienen las mujeres no es el sistema patriarcal o efectos más concretos del mismo, como la violencia de género, los abusos sexuales en entornos laborales, que muchas no pueden denunciar, o que se te tome menos en serio o incluso se te mande callar de forma recurrente. De pronto, parece que el mayor problema es la letra que un hombre trans pueda tener en el DNI o que una mujer trans haya podido cambiar su sexo registral sin pasar por meses —o incluso años— de entrevistas humillantes sobre si de pequeña le gustaba jugar con muñecas. Entrevistas que, por supuesto, lo que hacen es reafirmar esos estereotipos del género que el feminismo quiere superar.

Esta ala transexcluyente del feminismo radical (o TERF) ha ganado apoyos, para sorpresa de nadie, entre los sectores más conservadores. Autores de firme raigambre católica, autoras de libros infantiles y tías chulísimas en su treintena parecen tener un objetivo común hablando de cuerpos equivocados y *lobbies* farmacológicos o de baños invadidos por personas peneportantes. De nuevo, la retórica de separar, de que el género no existe y el sexo es algo esencial al ser humano, y no que estas categorías se construyen histórica y socialmente. Las personas trans, una minoría dentro de una minoría, de repente se convierten en el chivo expiatorio para todos los males sociales y el mayor peligro social, porque quieren borrar a las mujeres y acabar con la familia. Y, ¡ojo!, algunos queremos acabar con la familia e incluso con el género (ya he dicho que se encuentran en la base de muchos problemas), porque a lo mejor nos vendría bien y todo. Aunque sea por probar otra cosa.

Ya he dado ejemplos suficientes a lo largo de este libro que demuestran que ni el género se ha articulado siempre igual ni la disidencia de género es una moda. Ni hace mil años ni en la otra

punta del mundo. Y si el género ha de erradicarse, será jugando con él, torciéndolo como han hecho la travesti del Barrio Chino, Leirado interpretando a Rosaura, Céspedes y sus cirugías del Siglo de Oro, Margarida Borràs y sus fiestas, las *mullier virilis* cristianas o el mismísimo emperador de Roma. De una forma u otra, siempre hemos tenido desviados.

Conclusiones

No somos un invento moderno, ni una moda. Estas acusaciones llevan lanzándose siglos, con distintas acepciones. Les desviades hemos sido corruptores que empujaban a la gente al vicio y al pecado; hemos sido agentes de contagio social que propagaban enfermedades, y más recientemente, somos un *lobby* que busca transicionar a les niñes y mearse en la Real Academia Española (esto último no lo negaré). El lenguaje de la *-fobia* se ha transformado y adaptado para meter a todo el mundo en vereda, para estipular un modo correcto de desear, de sentirte en tu propio cuerpo e incluso de *tener* un cuerpo.

Hemos visto cómo la diversidad y la diferencia son intrínsecas a cada sociedad incluso desde antes de poder hablar de *Homo sapiens*. Y, sin embargo, pese a sus distintas formas, desde la Antigüedad, desde que el género y la clase se establecieron como una relación de desigualdad, se han creado desviados. En la Antigua Grecia, desviada era la mujer que deseaba a otra mujer o el hombre adulto que deseaba a otro adulto. En Roma, el desviado era aquel que renunciaba a su masculinidad y se «sometía» sexualmente a un esclavo o un extranjero. En el cristianismo medieval y moderno, desviado era todo acto que no llevase a la reproducción, desde la sodomía a la masturbación.

Este libro se ha ido mucho más atrás en la historia del territorio, pero es indiscutible que, sin entender la creación de estos sujetos abyectos y desviados, no podemos entender la historia de nuestro país. No por llenarnos de grandes nombres que también resulta que fueron… [rellena los puntos suspensivos con la etiqueta que desees], sino por entender que la condena moral, el pánico social o el insulto que aún podemos ver hoy han sido una parte misma de cómo se han creado las estructuras de poder.

Es difícil señalar un único hilo común entre sociedades tan distintas, pero varios han salido a lo largo de este libro. El primero es el de la masculinidad, la misoginia y la desigualdad social. Para sorpresa de nadie, los tabúes en torno a la sexualidad y la expresión de género suelen estar asociados a una idea de hombría y de feminidad muy concretas, que corren el riesgo de emborronarse o directamente colapsar no solo con lo que uno hace, su amaneramiento o lo que lleva puesto, sino también con lo que le atrae. La lesbiana que renunciaba al sexo con hombres no era vista *del todo* como una mujer, y su cuerpo y su género se veían como viriles. El maricón era abyecto porque renunciaba a su masculinidad. El patriarcado y la idea de dominación, control y acumulación desigual no solo crean la diferencia entre ricos y pobres, sino también entre hombres y mujeres, y entre buenos y malos hombres y buenas y malas mujeres.

Otro hilo es el de los tres antagonistas principales de nuestra historia: la moral, el juicio y la medicina. El cura, el juez y el psiquiatra. La condena moral que atraen la feminidad disidente y la masculinidad desviada no siempre tiene un texto sagrado que la justifique; puede manifestarse simplemente en discursos como el de Esquines contra Timarco, allá en la vieja Atenas. El insulto, la difamación y la vergüenza pueden ser igual de efectivos cuando se trata de señalar que uno no llega a ser lo que la sociedad «normal» espera de él. Esa misma condena moral acaba reforzada por la ley, que pone por escrito qué hacer con aquel que no se adecúa al comportamiento común. Lo normal, lo corriente, se convierte en la norma. Por otro lado, la medicina, en sus distintas formas, ayuda a explicar por qué ese comportamiento no solo no es normal, sino que es *antinatural*. Uno a otro se refuerzan en la explicación de un binarismo y unos roles sociales rígidos que permiten continuar con un modelo de familia, de amor y de reproducción. Uno que no desbarate demasiado esa estructura social donde unos heredarán más y otros menos. Cásate y ten hijos que hereden tu posición social y tu riqueza (si es que la tienes). Esta, a veces, es la mejor manera de perpetuar la desigualdad.

Finalmente, el último hilo es el de la división interna, el concepto de buen y de mal desviado. Desde al-Ándalus, lo que podríamos llamar *homofobia* parecía ser interiorizado incluso por

quienes tenían esos deseos invertidos y utilizado como arma contra tus iguales. Todo para no ser confundido con uno de esos malos y verdaderos desviados. La idea de que era un vicio en el que cualquiera podía caer llevaba rápidamente a condenar a quienes «tropezaban» en la sodomía por una flaqueza moral. Pero incluso cuando nació el homosexual como especie, esta misma condena se mantuvo: entre el homosexual que no tenía culpa, que había nacido así, pero se reprimía, y el que hacía gala de ello y corrompía a los demás, incluso propagando una enfermedad social. Entre el discreto y la loca. La discreción y el armario eran herramientas pobres para esquivar los efectos más duros de la opresión, pero otros (invertidos, travestis, maricas, lesbianas) ni siquiera tenían esa opción.

Este viaje no ha sido fácil, ni para mí escribirlo ni, supongo, para ti leerlo. He intentado aligerarlo con humor, pero lo cierto es que lo que he contado en las páginas anteriores es una trayectoria histórica de marginalización. Aun así, en este repaso una cosa parece clara: la retórica contra lo desviado ha cambiado, pero sus bases siguen siendo, en gran parte, las mismas. Una liberación verdadera y radical no puede limitarse a despenalizar ciertas cosas, porque —como hemos visto— esa persecución puede volver con más fuerza cuando cambia la ola política. La liberación tiene que atacar la propia raíz, tiene que devolver la dignidad a las personas y a sus actos.

Pero este libro también ha sido reconfortante de escribir y, espero, de leer. Porque las páginas de la historia están llenas de resistencias, de redes de apoyo y de espacios donde crear una norma aparte. La casa de encuentro de Sebastián de Leirado, los sindicatos de la Harina de las prisiones, la voz desafiante de Filis comiendo coños o los poemas explícitos de Ibn Quzmān… Todos nos hablan de que, cuando la norma aprieta, crece la importancia de reclamar una voz íntima y un espacio colectivo donde resistir y expresarse. Y, aunque muchas de estas voces y espacios han quedado perdidos y olvidados, es nuestro deber recabar esas pistas y reclamar esas historias.

Las etiquetas que surgieron a finales del XIX han tenido muchos usos: para contener, para ilegalizar, para estereotipar, para organizar, para luchar o para liberar. Deshacer el enredo de los tres

últimos siglos llevará mucho tiempo. Pero no debemos olvidar que, como dijo Armand de Fluvià, las categorías que utilizamos para entender nuestros deseos y nuestras formas de movernos por el mundo han sido creadas por la mirada moral, la opresión y la represión institucional. ¿Podemos liberarnos sin desmontar todas esas categorías que se nos han impuesto o debemos utilizarlas? Porque sí, queremos deshacernos de ese juicio de las esencias, del *born this way*, pero no queremos desarticular una lucha, quitarnos esas herramientas que a veces son las etiquetas, cuando aún no se ha desmantelado el sistema que puede perseguirnos tanto por lo que hacemos como por las normas que nos negamos a acatar. Es posible que nos deshagamos de las etiquetas y la condena moral se mantenga, aunque se líen más con el nombre que nos dan (un saludo a mis sodomitas imperfectas).

Si bien las etiquetas nos han servido para articular una lucha, para que esas subculturas sodomíticas fragmentadas se convirtieran en culturas homosexuales y en el colectivo de las siglas, las etiquetas no pueden ser más que puntos de encuentro. Lo que necesitamos es, en palabras del calvo francés, transgredir las leyes, anular las prohibiciones, restituir el placer a lo real y crear una nueva economía de los mecanismos de poder. Aspiremos a utilizar la etiqueta no como punto fijo, sino como herramienta provisional y estratégica, un punto de partida desde el que desandar todo ese camino que en esta tierra llevamos andado desde que llegaron unos señores griegos de la otra punta del Mediterráneo.

Agradecimientos

Este libro no habría sido posible sin la ayuda de mucha gente, empezando por la guía y el trabajo de mi editora, Amanda Díaz Cobo. Sin sus plazos, su paciencia, sus notas y sus consejos, estas páginas serían distintas. Tampoco habría sido posible sin la investigación de decenas de personas que abrieron las puertas a entender la disidencia sexual y de género, muchas de las cuales hacen su aparición en este libro.

Quiero agradecer también a quienes me han apoyado en este proyecto: a Sara López y a Mariela Maitane, por los guiones que redactamos para hablar de travestis en el Siglo de Oro, que fueron el germen de este libro, y por ser una inspiración sobre cómo hablar de historia. A Enrique Moral, por haberme introducido hace tantos años a la arqueología *queer* y por revisar algún capítulo. A Juanpe Navarro, por ser una moderna chulísima y ayudarme en los capítulos de moderna. A Rodrigo Villalobos, por revisar que mi prehistoria no estaba demasiado anticuada, y a Patricia González, por vigilar que mi Roma no estaba demasiado caída. A Christo Casas, por los consejillos y por sus geniales ideas para algún que otro epígrafe.

A Diego Pinillos, por sus palabras de ánimo constante, su biblioteca y por estar siempre ahí. A Mari Peláez, por las llamadas eternas mientras fregábamos y nos arreglábamos las vidas (o al menos nos desahogábamos). A Rubén Montoya, por su apoyo en los meses de escritura y por los vinos. A los *jaraners*, por sus cotilleos y sus preocupaciones. A Andrea Villegas y Bea Noria, por nuestras conversaciones que no pasan el test de Bechdel. A Alejandra y a Auxi, por su compañía y por perdonarme los planes cambiados cuando este manuscrito me robaba el tiempo. A Walfrido, por acompañarme cuando el manuscrito ya me estaba desquiciando y

por las ideas de *marketing*. A Ane y Valentina, por alejarme de la escritura de vez en cuando para apreciar las cosas importantes de la vida.

A todos, todas y todes: muchas gracias.

Bibliografía

Abu Khalil, A. (1993), «A Note on the Study of Homosexuality in the Arab/Islamic Civilization», *The Arab Studies Journal*, 1 (2), pp. 32-48.

Agustín de Hipona (1969), *De genesi ad litteram*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

— (2007), *De civitate Dei/La ciudad de Dios*, Madrid, Gredos.

— (2010), *Confesiones*, Madrid, Gredos.

Albarracín, M. (2008), «Libreras y tebeos: las voces de las lesbianas mayores», en R. Platero (ed.), *Lesbianas: discursos y representaciones*, Barcelona, Melusina, pp. 191-212.

Alemán, M. (2003), *Guzmán de Alfarache*, Almería, Ediciones Perdidas.

Álvarez Cora, E. (1997), «Derecho sexual visigótico», *Historia. Instituciones. Documentos*, 24, pp. 1-52.

Álvarez Junco, M. (2023), *Imágenes cómicas y festivas de la Grecia clásica*, Madrid, Machado Libros.

Amer, S. (2009), «Medieval Arab Lesbians and Lesbian-Like Women», *Journal of the History of Sexuality*, 18 (2), pp. 215-236.

Anderson, A., Chilczuk, S., Nelson, K., Ruther, R., y Wall-Scheffler, C. (2023), «The Myth of Man the Hunter: Women's Contribution to the Hunt across Ethnographic Contexts», *PLOS ONE*, 18 (6), e0287101.

Anton Espí, N., Rosell Garrido, P., y Sala Sellés, F. (2022), «Reflexiones sobre la identidad de la mujer ibera en las necrópolis del sureste peninsular», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 32, pp. 69-95.

Antonino Liberal (2003), *Metamorfosis*, Madrid, Akal.

Arce, J. (2007), *Bárbaros y romanos en Hispania: 400-507 A. D.*, Madrid, Marcial Pons.

Aristófanes (1995), «Las ranas», en *Las nubes; Las ranas; Pluto*, Madrid, Cátedra, pp. 117-201.

— (1999), *Las tesmoforias*, Madrid, Ediciones clásicas.

Aristóteles (1988), *Política*, Madrid, Gredos.

Awi, M. A. (2001), «¿Qué dice la Biblia sobre la homosexualidad?», *Teología y Vida*, 42 (4), pp. 377-398. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492001000400001>

Bayer Rodríguez, X. (2018), «El culto metróaco en la Hispania romana a través de la epigrafía: aspectos socioculturales, cronológicos y geográficos», en *Actas XI Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica. Tarragona*, 9-12 de mayo de 2018, Barcelona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, pp. 79-81.

Bernaldo de Quirós, C., y Llanas Aguilaniedo, J. M. (1998), *La mala vida en Madrid: estudio psicosociológico con dibujos y fotografías del natural*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses.

Blanco, J. J. (2000), *Cuestiones quevedescas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Blázquez, J. M. (1996), *El nacimiento del cristianismo*, Madrid, Síntesis.

Boehringer, S. (2014), «Female Homoeroticism», en Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Chichester, Wiley Blackwell, pp. 150-163.

Bolado, A. (comp.) (1998), *Poesía árabe clásica*, Barcelona, Mondadori.

Boswell, J. (1980), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press.

— (1996), *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Nueva York, Vintage Books.

Bravo Villasante, C. (1988), *La mujer vestida de hombre en el teatro español (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Mayo de Oro.

Britten, R. J. (2002), «Divergence between samples of chimpanzee and human DNA sequences is 5 %, counting indels», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 99 (21), pp. 13633-13635.
Bruns, H. T. (ed.) (1839), *Canones apostolorum et conciliorum veterum selecti*, Berlín, G. Reimers.
Budin, S. L. (2007), *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
Buñuel, L. (2008), *Mi último suspiro*, Barcelona, Debolsillo.
Cabezuelo Pliego, J. V. (2019), «Placer, pecado, delito. Sexualidad y violencia sexual en la frontera meridional valenciana a fines de la Edad Media. Algunos ejemplos», *Mirabilia/MedTrans*, 10, pp. 233-263.
Callón, C. (2011), *Amigos e sodomitas: a configuración da homosexualidade na Idade Media*, Santiago de Compostela, Gotelo Blanco.
Campbell, D. A. (ed.) (1988), *Greek Lyric, vol. 2: Anacreon, Anacreontea, Choral Lyric from Olympus to Alcman*, Cambridge, Harvard University Press.
Cantarella, E. (1991), *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal.
Carrandi, J. P. (2021), «Sexualidad marginal a través de la poesía de Catulo, Marcial y Juvenal», *Signos Históricos*, 23, pp. 242-285.
Carrasco, R. (1985), *Inquisición y represión sexual en Valencia: historia de los sodomitas (1565-1785)*, Barcelona, Laertes.
— (2022), *Contra la estirpe de Sodoma: la persecución inquisitorial de la sodomía en la Corona de Aragón durante la Edad Moderna*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim.
Carrasco Manchado, A. I. (2008), «Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*», en A. I. Carrasco Manchado y M. P. Rábade Obradó (eds.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, pp. 113-148.
Casas, C. (2023), *Maricas malas: construir un futuro colectivo desde la disidencia*, Barcelona, Paidós.
Celio Aureliano (1990), *Tardarum Passionum*, Berlín, Gerhard

Bendz.
Cieza de León, P. (2010), *La crónica del Perú*, Barcelona, Linkgua.
Cintas Peña, M. (2018), *La desigualdad de género en la Prehistoria ibérica: una aproximación multivariable*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
Clark, D. (2009), *Between Medieval Men: Male Friendship and Desire in Early Medieval English Literature*, Oxford, Oxford University Press.
Clark, E. A. (1981), «Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity», *Anglican Theological Review*, 63, pp. 240-257.
— (1983), *Women in the Early Church*, Wilmington, Michael Glazier.
Clarke, J. R. (2002), «Look Who's Laughing at Sex: Men and Women Viewers in the Apodyterium of the Suburban Baths at Pompeii», en D. Friecrick (ed.), *The Roman gaze: Vision, Power, and the Body*, Baltimore/Londres, JHU Press, pp. 149-181.
Clay, Z., y De Waal, F. B. (2015), «Sex and strife: post-conflict sexual contacts in bonobos», *Behaviour*, 151, pp. 313-314.
Clover, C. J. (1993), «Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe», *Representations*, 44, pp. 1-28.
Clúa Ginés, I. (2023), «Siglo XIX», en F. Vázquez García (ed.), *Historia de la homosexualidad femenina en Occidente*, Madrid, Catarata, pp. 147-184.
Cole, C. J., y Townsend, C. R. (1983), «Sexual behaviour in unisexual lizards», *Animal Behaviour*, 31 (3), pp. 724-728.
Coronas González, S. M. (ed.) (2018), *Fueros locales del reino de León (910-1230). Antología,* Madrid, Boletín Oficial del Estado.
Corriente Córdoba, F. (ed.) (1984), *El cancionero hispanoárabe*, Madrid, Editora Nacional.
D'Emilio, J., y Freedman, E. B. (2012), *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 125-128.
Dahlberg, F. (1981), *Woman the Gatherer*, New Haven, Yale

University Press.

Day, J. (2004), «Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did it Actually Exist in Ancient Israel?», en C. McCarthy y J. Healey (eds.), *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, Londres, T & T Clark International, pp. 2-21.

Delibes de Castro, G., y Rojo Guerra, M. A. (2002), «Reflexiones sobre el trasfondo cultural del polimorfismo megalítico en la Lora burgalesa», *Archivo Español de Arqueología*, 75 (185-186), pp. 21-35. <https://doi.org/10.3989/aespa.2002.v75.126>

— Rojo Guerra, M., y Sanz Mínguez, C. (1986), «Dólmenes de Sedano II. El sepulcro de corredor de Las Arnillas (Moradillo de Sedano, Burgos)», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 27, pp. 7-40.

Demóstenes (2008), «Sobre los asuntos del Quersoneso», en F. G. Hernández Muñoz (ed.), *Discursos ante la Asamblea*, Madrid, Akal, pp. 219-242.

Diodoro Sículo (2019), *Bibliotheca Histórica*, Madrid, Gredos.

Dion Casio (2011), *Historia romana*, Madrid, Gredos.

Doménech, C. (2019), *Señoras que se empotraron hace mucho*, Barcelona, Plan B.

Domínguez Ruiz, I. E. (2022), *Cuando muera Chueca: origen, evolución y final(es) de los espacios LGTBI,* Madrid/Barcelona, Egales.

Dronke, U. (ed.) (1997), *The Poetic Edda, vol. 2: Mythological Poems*, Oxford, Clarendon Press.

Durham University (2023), «An Extraordinary Archaeological Discovery in Spain», *Durham University*, 4 de octubre de 2023. Disponible en: <https://www.durham.ac.uk/departments/academic/archaeology/archaeology-news/third-caaveral-de-leon-stela-discovery/#:~:text=An%20extraordinary%20archaeological%20discovery%20in%20Spain&text=Durham%20University%20Archaeology%20students%20have,south%2Dwest%20of%20Spain>.

Eger, A. (2007), «Age and Male Sexuality: "Queer Space" in the Roman Bath-House?», *Journal of Roman Archaeology*,

Sup. 65, pp. 131-152.
El Feki, S. (2013), *Sex and the Citadel: Intimate Life in a Changing Arab World*, Nueva York, Pantheon.
Engels, F. (2017), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Marxists Internet Archive. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf>.
Erauso, Catalina de (2001), *Historia de la monja alférez*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
Espejo Muriel, C. (1991), *El deseo negado: aspectos de la problemática homosexual en la vida monástica (siglos III-VI d. C.)*, Granada, Universidad de Granada.
Esquines (2001), *Against Timarchos*, Oxford, Clarendon Press.
Estrabón (1991), *Geografía*, Madrid, Gredos.
Eusebio de Cesarea (2011), *Praeparatio evangelica*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos.
Faderman, L. (1998), *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, Nueva York, Quill.
Fausto-Sterling, A. (2000), *Sexing the Body: Gender, Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Basic Books.
Feliciano, M. J., Robinson, C., y Rouhi, L. (2005), «Muslim Shrouds for Christian Kings? A Reassessment of Andalusi Textiles in Thirteenth-Century Castilian Life and Ritual», en C. Robinson y L. Rouhi (eds.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Leiden/Boston, Brill, pp. 101-131.
Fernández, C. (1988), «Un matrimonio sin hombre (y 2)», *La Voz de Galicia*, 19 de junio de 1988. Disponible en: <https://culturagalega.gal/album/docs/doc_195_02.pdf>.
Ferrús Antón, B. (2007), *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia, Tirant Lo Blanch.
Few, M. (2007), «That Monster of Nature: Gender, Sexuality, and the Medicalization of a "Hermaphrodite" in Late Colonial Guatemala», *Ethnohistory*, 54 (1), pp. 159-176.
Fierro, M. (2013), «Hostages and the Dangers of Cultural Contact:

Two Cases from Umayyad Cordoba», en R. Abdellatif, Y. Benhima, D. König y E. Ruchaud (eds.), *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, Múnich, Oldenbourg Verlag, pp. 73-83.

Fontcuberta, M. (1977), «El mono desnudo: Enrique Tierno Galván, presidente del Partido Socialista popular», *Interviú*, 6-12 de enero de 1977.

Foucault, M. (2003), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI.

— (2007), *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.

— (2010), *El cuerpo utópico: las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión.

— (2019), *Historia de la sexualidad, vol. IV: Las confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI.

Galindo, M. (2020), «Envidia de ser», en VV. AA., *Transfeminismo o barbarie*, Madrid, Kaótica Libros.

Gallego Franco, H. (2003), «La sexualidad en *Las etimologías* de san Isidoro de Sevilla: cristianismo y mentalidad social en la Hispania visigoda», *Hispania Sacra*, 55, pp. 407-431.

— (2004), «Legislación y sexualidad en la Hispania visigoda», en *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS VIII*, Valladolid, 7-9 de noviembre de 2002, pp. 611-625.

García García, I., y Gozalbes Cravioto, E. (2010), «El parto de las mujeres cántabras en la obra de Estrabón», *Index de Enfermería*, 19, pp. 64-68.

García García, L. (2022), *¡Ay, campaneras! Canciones para seguir adelante*, Barcelona, Plan B.

Garza Carvajal, F. (2002), *Quemando mariposas: sodomía e Imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Laertes.

Gibbon, E. (1906), *Decline and Fall of the Roman Empire, vol. 4,* Nueva York, Fred de Fau and Co.

Gil González, F. (2020), *Los suevos: ¿paganos o cristianos? Una monarquía desconocida en el noroeste peninsular (siglos* V

al VI*)*, A Coruña, Colex.

Gilfillan, G. D., McNutt, J. W., Vitale, J. D. T., De Iongh, H. H., y Golabek, K. (2017), «Rare Observation of the Existence and Masculine Behaviour of Maned Lionesses in the Okavango Delta, Botswana», *African Journal of Ecology*, 55 (3), pp. 383-385.

Gómez de Maya, J. (2013), «El codificador ante el crimen nefando», *AHDE*, 83, pp. 139-184.

Gómez-Acebo, I. (2004), «Convertirse en varón. Un camino de salvación para las mujeres en la literatura apócrifa, budismo, hinduismo y taoísmo», en J. Campos Santiano y V. Pastor Julián (eds.), *Actas del Congreso Internacional Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 682-685.

González, L. (2004), «La mujer vestida de hombre. Aproximación a una revisión del tópico a la luz de la práctica escénica», en F. Domínguez Matito y M. L. Lobato López (eds.), *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Burgos, Iberoamericana Vervuert/Fundación San Millán de la Cogolla, pp. 905-916.

González Gutiérrez, P. (2023), *Cunnus. Sexo y poder en Roma*, Madrid, Desperta Ferro.

Gracia, I. (2019), «La tamaritana Dolores Cabrera, una poeta enfrentada al modelo tradicional de la mujer», *La Litera*, 14 de noviembre de 2019. Disponible en: <https://laliterainformacion.com/la-tamaritana-dolores-cabrera-una-poeta-enfrentada-al-modelo-tradicional-de-la-mujer-2/>.

Graeber, D., y Wengrow, D. (2021), *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, Londres, Allen Lane.

Guibert de Nogent (1969), «Manicheans' near Soissons», en W. L. Wajefuekd y A. P. Evans (eds.), *Heresies of the High Middle Ages*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 101-104.

Gusi, F., y Luján, J. (2011), «Enterramientos infantiles y juveniles durante la Edad del Bronce peninsular: una aproximación cuantitativa», *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 29, pp. 153-208.

Halperin, D. (1996), «Homosexuality», en S. Hornblower y A. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, pp. 720-721.

Hernando, A. (2018), *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Heródoto (2018), *Historia*, Madrid, Cátedra.

Herrán, M. (2023), «Cuando los arqueólogos encuentren tus huesos sabrán que eras hombre o mujer: la arqueología *queer* y la ruptura del esencialismo», *Pasajes*, 67, pp. 152-164.

Hervás y Panduro, L. (1789), *Historia de la vida del hombre, libro II*, Valencia, Imprenta de Aznar.

Hollimon, S. (1997), «The Third Gender in Native California: Two-Spirit Undertakers Among the Chumash and Their Neighbors», en C. Claasen y R. Joyce (eds.), *Women in Prehistory: North America and Mesoamerica*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 173-188.

Hornero Arjona, J. (1937), «El disfraz varonil en Lope de Vega», *Bulletin Hispanique*, 39 (2), pp. 120-145.

Huard, G. (2016), «Los homosexuales en Barcelona bajo el franquismo. Prostitución, clase social y visibilidad entre 1956 y 1980», *Franquisme & Transició*, 4, pp. 140-141.

Hubbard, T. K. (2014), «Peer Homosexuality», en T. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Chichester, Wiley Blackwell, pp. 128-149.

Ibn Hazm (2018), *El collar de la paloma*, Madrid, Alianza Editorial.

Ibn Jaldún (1977), *Al-Muqaddimah*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Ireneo de Lyon (2018), *Adversus haereses/Contra las herejías*, en A. Ropero (ed.), *Obras escogidas de Ireneo de Lyon*, Barcelona, CLIE.

Isidoro de Sevilla (2004). *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Jeffreys, S. (1996), *La herejía lesbiana: una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*, Madrid, Cátedra.

Jenofonte (1993), *El banquete*, Madrid, Gredos.
Jiménez Flores, A. M. (2001), «Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución sagrada y *puellae gaditanae»*, *HABIS*, 32, pp. 11-29.
Jochim, M. A. (1988). «Optimal Foraging and the Division of Labor», *American Anthropologist*, 90, pp. 130-136.
Jordan, M. D. (1999), «Saint Pelagius, Ephebe and Martyr», en J. Blackmore y G. S. Hutcheson (eds.), *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Nueva York, Duke University Press, pp. 23-47.
Jordán Montes, J. F. (1995), «Acéfalos, andróginos y chamanes: sugerencias antropológicas en el arte rupestre levantino (sureste de la península ibérica)», *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 11-12, pp. 59-77.
— García Cano, J. M., y Sánchez Ferra, A. (1995), «Ensayo de interpretación etnoarqueológica de los exvotos de los santuarios ibéricos: manos, gestos rituales y andróginos en la cultura ibérica», *Verdolay*, 7, pp. 293-314.
— y Molina Gómez, J. A. (1997), «Parejas primordiales, gemelos sin articulaciones y árboles sagrados en el arte rupestre del Levante español (sureste de la península ibérica)», *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 13-14, pp. 47-63.
Jovellanos, G. M. (1795), *Informe sobre la Ley Agraria*, Madrid, Sociedad Matritense de Amigos del País.
Julio Fírmico Materno (1907), *De errore profanarum religionum*, Berlín, Lipsiae, Teubner.
Keeling, B. A., Quam, R., Martínez, I., Arsuaga, J. L., y Maroto, J. (2023), «Reassessment of the Human Mandible from Banyoles (Girona, Spain)», *Journal of Human Evolution*, 174, 103291.
Kendall, J. (2001), «"When a Woman Loves a Woman" in Lesotho: Love, Sex and the (Western) Construction of Homophobia», en S. O. Murray y W. Roscoe (eds.), *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 232-233.

Kimball, G. (1993), «Aztec Homosexuality», *Journal of Homosexuality*, 26 (1), pp. 7-24.

Kuefler, M. (2019), «The Formation of the Homosexual Subject in Late Roman Antiquity», en S. Joye, M. C. La Rocca y S. Gioanni (eds.), *La construction sociale du sujet exclu (IVe-XIe siècle)*, Turnhout, Brepols, pp. 227-240.

Lactancio (1990), *Instituciones divinas*, Madrid, Gredos.

Lamo de Espinosa, E. (1989), *Delitos sin víctima: orden social y ambivalencia moral*, Madrid, Alianza.

Laqueur, T. (1994), *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.

Lee, R. B., y DeVore, I. (eds.) (1968), *Man the Hunter: The First Intensive Survey of a Single, Crucial Stage of Human Development — Man's Once Universal Hunting Way of Life*, Londres, Aldine.

León, Pedro de (1981), *Grandeza y miseria en Andalucía: testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616),* Granada, Facultad de Teología de Granada.

León Pinelo, A. P. (1966), «Velos antiguos y modernos en los rostros de las mujeres, vol. 2: Sus conveniencias y daños», *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 13, p. 376.

Lillo Bernabeu, M. (2014), *La imagen de la mujer en el arte prehistórico del arco mediterráneo de la península ibérica*, Alicante, Universidad de Alicante.

Linares, J. A. (1980), «La Iglesia y el homosexual según John J. McNeill», *Ciencia Tomista*, 351, pp. 161-204.

Liu, B. (1999), «"Affined to Love the Moor": Sexual Misalliance and Cultural Mixing in the Cantigas d'Escarnho e de Mal Dizer», en J. Blackmore y G. S. Hutcheson (eds.), *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham, Duke University Press, pp. 48-72.

Lope de Vega, F. (1609), *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/arte-nuevo-de-hacer-comedias-en-este-tiempo--0/html/ffb1e6c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html>.

Lugli, F., Di Rocco, G., Vazzana, A., Genovese, F., Pinetti, D., Cilli, E., *et al.* (2019), «Enamel Peptides Reveal the Sex of the Late Antique 'Lovers of Modena'», *Scientific Reports*, 9 (1), 13130.

Lull, V. (1997), «El Argar: la muerte en casa», *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 13-14, pp. 65-80.

— Micó, R., y Rihuete Herrada, C. (2023), *Género y parentesco en El Argar*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=vynhYAat28k>.

— Micó, R., Rihuete Herrada, C., y Risch, R. (2011), «Proyecto La Bastida: economía, urbanismo y territorio de una capital argárica», *Verdolay*, 13, pp. 57-70.

— Micó, R., Rihuete Herrada, C., y Risch, R. (2016), «Argaric Sociology: Sex and Death», *Complutum*, 27 (1), pp. 31-62.

— Rihuete-Herrada, C., Risch, R., Bonora, B., Celdrán-Beltrán, E., Fregeiro, M. I., *et al.* (2021), «Emblems and Spaces of Power During the Argaric Bronze Age at La Almoloya, Murcia», *Antiquity*, 95 (380), pp. 329-348.

Marcial (2004), *Epigramas*, Madrid, Institución Fernando el Católico/CSIC.

Marín, M. (1997), «Una vida de mujer. Ṣubḥ», en M. L. Ávila Navarro y M. Marín (eds.), *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, Madrid, CSIC, pp. 425-445.

Marlowe, F. W. (2007), «Hunting and Gathering: The Human Sexual Division of Foraging Labor», *Cross-Cultural Research*, 41 (2), pp. 170-195.

Martín, A. L. (2008), «Sodomitas, putos, doncellos y maricotes en algunos textos de Quevedo», *La Perinola*, 12, pp. 107-122.

Martínez, M. (ed.) (2021), *Vida y sucesos de la Monja Alférez*, Madrid, Castalia.

Martínez, M. E. (2016), «Sex and the Colonial Archive: The Case of "Mariano" Aguilera», *Hispanic American Historical Review*, 96 (3), pp. 421-443.

Mártir de Anglería, Pedro (1989), *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo.

Martos Montiel, J. F. (1996), *Desde Lesbos con amor:*

homosexualidad femenina en la Antigüedad, Madrid, Ediciones Clásicas.

Martínez, R. (2020), *Maricones de antaño: Historias LGTB de la Historia*, Madrid, Egales.

Martykánova, D. (2017), «Los pueblos viriles y el yugo del caballero español. La virilidad como problema nacional en el regeneracionismo español (1890-1910)», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39.

Masvidal, C. (2006), «La imatge de les dones en la Prehistòria a través de les figuretes femenines paleolítiques i neolítiques», en B. Soler Mayor (ed.), *Les dones en la Prehistòria*, Valencia, Museo de Prehistòria de Valencia, pp. 37-50.

Matheu y Sanz, L. (1686), *Tractatus de re criminali*. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/titulo-tractatus-de-re-criminali-1068612/>.

Max Bembo (1912), *La mala vida en Barcelona: anormalidad, miseria y vicio*, Barcelona, Maucci.

Mazo Karras, R., y Pierpont, K. E. (2017), *Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others*, Londres, Routledge.

McDermott, L. (1996), «Self-representation in Upper Palaeolithic Female Figurines», *Current Anthropology*, 37 (2), pp. 227-276.

McNeill, J. J. (1993), *The Church and the Homosexual*, (4.ª ed.), Boston, Beacon Press.

Meloni González, C. (2020), «Disculpen las molestias, ¡esto es una revolución!», en VV. AA., *Transfeminismo o barbarie*, Madrid, Kaótica Libros.

Mérida Jiménez, R. (2014). «Pasiones fundacionales e inefables: en torno a san Pelagio», en M. Cots y A. Monegal (eds.), *Actas del XVII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 205-215. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/actas-del-xvii-simposio-de-la-sociedad-espanola-de-literatura-general-y-comparada/>.

Meskell, L. (1991), *Archaeologies of Social Life: Age, Sex, Class Etcetera in Ancient Egypt*, Chichester, Wiley Blackwell.

Metzler, I. (2010), «Hermaphroditism in the Western Middle Ages:

Physicians, Lawyers and the Intersexed Person», en S. Crawford y C. Lee (eds.), *Bodies of Knowledge: Cultural Interpretations of Illness and Medicine in Medieval Europe*, Oxford, Archaeopress, pp. 27-37.

Miguel, J. M. de (1991), «El problema social del sida en España», *Reis*, 53, pp. 75-105.

Mira, A. (2004), *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*, Madrid/ Barcelona, Egales.

Montaigne, M. de (2010), *Diario del viaje a Italia por Suiza y Alemania (1580-1581),* Madrid, Cátedra.

Montón Subías, S., y Moral de Eusebio, E. (2021), «A Body Is Worth a Thousand Words: Early Colonial Dress-Scapes in Guam», *Historical Archaeology*, 55, pp. 269-289.

Mora Gaspar, V. (2019), «Rastros biopolíticos del franquismo. La homosexualidad como "peligrosidad social" según las sesiones de la Comisión de Justicia española en 1970», *Historia Autónoma*, 14, pp. 173-193.

Moral de Eusebio, E. (2022), *Sexual (Mis)Encounters in the Mariana Islands: Tracing Sexuality in Spanish Policies and Chamoru Responses to Contact and Colonization, 1521-1769,* Barcelona, Universitat Pompeu Fabra.

Morales Padrón, F. (1990), *Primeras cartas sobre América (1493-1503),* Sevilla, Universidad de Sevilla.

Moreno Lago, E. (2021), «Indicios y espacios literarios para la reconstrucción del círculo sáfico madrileño en las obras de Elena Fortún, Rosa Chacel y Victorina Durán», *Feminismo/s*, 37, pp. 211-236.

Mott, L. (2010), «Del malo pecado al pecado intrínsecamente malo: la radicalización fundamentalista de la homofobia católica desde los tiempos de la Inquisición hasta Benedicto XVI», *Historia*, 29, pp. 4-23.

Mueller, M. (2021), «Sappho and Sexuality», en P. J. Finglass y A. Kelly (eds.), *The Cambridge Companion to Sappho*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 36-52.

Naranjo Ruiz, M. I. (2023), «Siglo XX», en F. Vázquez García (ed.),

Historia de la homosexualidad femenina en Occidente, Madrid, Catarata, pp. 185-236.

Navarro Espinach, G. (2020), «Sodomitas en la Corona de Aragón (1263-1598)», en R. Amrán y A. Cortijo Ocaña (eds.), *La mirada del otro: las minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*, Santa Bárbara, eHumanista, pp. 456-467.

Navarro Martínez, J. P. (2017a), «La primera dama era hombre perfecto: travestismo y prácticas *queer* en Madrid en el siglo XVIII», en M. Blanco y C. Sainz de Baranda (eds.), *Investigación joven con perspectiva de género, II*, Madrid, Instituto de Estudios de Género, pp. 124-139.

— (2017b), «Represión y uso sociopolítico de la sodomía en la Corona de Aragón en el siglo XVI», *Mundo Histórico*, 1, pp. 133-171.

— (2018), «Travestir el crimen: el proceso judicial de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte contra Sebastián Leirado por sodomía y otros excesos (1768-1789)», *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Antigua*, 31, pp. 125-154.

— (2020), «*Il vizio fiorentino*: la presencia italiana en los pleitos de sodomía de los tribunales del Santo Oficio de la Corona de Aragón», en R. Amrán y A. Cortijo Ocaña (eds.), *La mirada del otro: las minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*, Santa Bárbara, eHumanista, pp. 456-467.

— (2022), *Un delito que ofende a Dios: discursos, prácticas y representaciones del pecado nefando de sodomía en Castilla a finales del Antiguo Régimen (1700-1848),* Murcia, Universidad de Murcia.

— (2023), «Las "imperfectas": mujeres acusadas y víctimas del crimen de sodomía ante la justicia ordinaria hispánica en el Antiguo Régimen», *Vegueta*, 23 (1), pp. 395-421.

Nocete, F., Lizcano, R., Peramo, A., y Gómez, E. (2010), «Emergence, Collapse and Continuity of the First Political System in the Guadalquivir Basin from the Fourth to the Second Millennium BC: The Long-Term Sequence of Úbeda (Spain)», *Journal of Anthropological Archaeology*, 29 (2), pp. 219-237.

Nussbaum, M. C. (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford

University Press.

Palencia, Alfonso de (1998), *Gesta Hispaniensia, vol. 3,* Madrid, Real Academia de la Historia.

Pascual Asensi, J. (2009), «Quien persiste en sus miradas hace perdurar su aflicción. Ontología de amor en el islam a través del Kitâb al-Zahrade Ibn Dâwűd de Ispahán», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 26, pp. 63-80.

Pate, L. (2004), «The Use and Abuse of Ethnographic Analogies in Interpretations of Gender Systems at Cahokia», en K. A. Pyburn (ed.), *Ungendering civilization*, Londres, Routledge, pp. 71-93.

Pedregal, A. (2005), *La mulier virilis como modelo de perfección en el cristianismo primitivo*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Petronio (2016), *Satiricón*, Madrid, Gredos.

Pineda, J. (1589), *Primera parte de los treynta y cinco dialogos familiares de la Agricultura Christiana*, Salamanca, Pedro de Adurça y Diego López. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/primera-parte-de-los-treynta-y-cinco-dialogos-familiares-de-la-agricultura-christiana/>.

Platero, R. (2009), «Lesboerotismo y la masculinidad de las mujeres en la España franquista», *Bagoas*, 3, pp. 15-38.

Platón (1871), «Fedro o de la belleza», en P. de Azcárate (ed.), *Obras completas de Platón*, vol. 2, Madrid, Medina y Navarro, pp. 255-349.

Plauto (1996), *Comedias II: El gorgojo*, Madrid, Gredos.

Plinio (2003), *Historia natural*, Madrid, Gredos.

Price, N. (2020), *Children of Ash and Elm: A History of the Vikings*, Londres, Basic Books.

Puente, C. de la (2021), «Eunuchs in the Emirate of al-Andalus», en F. Sabaté (ed.), *Identity in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, pp. 179-200.

Quesada Sanz, F. (2012), «Mujeres, amazonas, tumbas y armas: una aproximación transcultural», en L. Prados, C. López y J. Parra (eds.), *La arqueología funeraria desde una perspectiva de género*, Madrid, Universidad Autónoma de

Madrid, pp. 317-364.

Quevedo, F. (1991), *Gracias y desgracias del ojo del culo*, Alicante, Alcodre.

Ramis Serra, P., Ramis Barceló, R. (2015). *El libro de los juicios (Liber iudiciorum),* Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.

Ramos Vázquez, I. (2009), «Policía de vagos para las ciudades españolas del siglo XVIII», *Revista de Estudios Histórico-jurídicos,* 31, pp. 217-258.

Rankin, D. (1996), *Celts and the Classical World*, Londres, Routledge.

Reina, M. F. (ed.) (2007), *Antología de la poesía andalusí*, Madrid, Edaf.

Reisman, D. (1973), «Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn», *Journal of Cuneiform Studies*, 25 (4), pp. 185-202.

Riera i Sans, J. (2014), *Sodomites catalans: història i vida (segles XIII-XVIII)*, Barcelona, Base.

Rísquez Cuenca, C., García Luque, M. A., y Rueda Galán, C. (2008), «Los estudios de arqueología del género desde el Centro Andaluz de Arqueología Ibérica», en L. Prados Torreira y C. López Ruiz (eds.), *Arqueología del género: 1.er Encuentro Internacional en la UAM,* Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 191-204.

Robledo, B., y Trancho, G. J. (2003), *Análisis antropológico y condiciones de vida de la población argárica de Cerro del Alcázar*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Roca-Rada, X., Tereso, S., Rohrlach, A. B., Brito, A., Williams, M. P., Umbelino, C., *et al.* (2022), «A 1000-Year-Old Case of Klinefelter's Syndrome Diagnosed by Integrating Morphology, Osteology, and Genetics», *The Lancet*, 400 (10353), pp. 691-692.

Rocco Tedesco, D. (2002), «La exclusión del discurso femenino en la Iglesia antigua», *RIBLA*, 42-43, pp. 18-34.

Rodrigo Lizondo, M. (ed.) (2011), *Melcior Miralles: crònica i dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*, Valencia, Universitat de València.

Rodríguez, R. (2002), *Sodomía e Inquisición: el miedo al castigo*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

Rodríguez Muñoz, R. (2012), «De mujeres y diosas en la religiosidad fenicia y púnica», *Feminismo/s*, 20, pp. 143-164.

Rojas, J. L. de (2016), «Relaciones efímeras y redes permanentes: conquistadores e indígenas», *E-Spania*, 25. Disponible en: <https://journals.openedition.org/e-spania/26070>.

Rojo Guerra, M., Garrido Pena, R., Morán Dauchez, G., García Martínez de Lagrán, I., y Kunst, M. (2005), «Del enterramiento colectivo a la tumba individual: el sepulcro de La Sima, en Miño de Medinaceli, Soria, España», *Arqueología: Boletín del Seminario de Estudios de Arqueología*, 71, pp. 11-42.

Rubin, G. (1975), «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 157-210.

Rueda Galán, C. (2007), «La mujer sacralizada: la presencia de las mujeres en los santuarios (lectura desde los exvotos de bronce iberos)», *Complutum*, 18, pp. 227-235.

— (2008), «Las imágenes de los santuarios de Cástulo: los exvotos ibéricos en bronce de Collado de los Jardines (Santa Elena) y los altos del Sotillo (Castellar)», *Paleohispánica*, 8, pp. 55-87.

— (2013), «Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio», en C. Rísquez Cuenca y C. Rueda Galán (eds.), *Santuarios iberos: territorio, ritualidad y memoria: actas del Congreso «El santuario de la cueva de la Lobera de Castellar, 1912-2012»*, Jaén, Asociación para el Desarrollo Rural de la Comarca de El Condado, pp. 341-284.

Safo (2015), *Poemas y Fragmentos*, Santiago de Chile, Universitaria.

San Miguel, P. L. (2020), «De la visión edénica al salvaje: Cristóbal Colón y los orígenes del dilema "civilización o barbarie" en América», *Clío*, 89 (199), pp. 91-176.

Sánchez Romero, M. (2007), «Actividades de mantenimiento en la Edad del Bronce del sur peninsular: el cuidado y la

socialización de individuos infantiles», *Complutum*, 18, p. 188.
— (2022), *Prehistorias de mujeres*, Madrid: Destino.
Sanjuán, L., Cintas Peña, M., Díaz-Guardamino, M., Escudero, J., Luciañez, M., *et al.* (2019), «Burial Practices and Social Hierarchisation in Copper Age Iberia: Analysing Tomb 10.042-10.049 at Valencina de la Concepción (Seville, Spain)», en J. Müller, M. Hinz, y M. Wunderlich (eds.), *Megaliths, Societies, Landscapes: Early Monumentality and Social Differentiation in Neolithic Europe*, vol. 3, Bonn, DFG, pp. 1005-1038.
Sapsord, T. (2022), *Performing the Kinaidos: Unmanly Men in Ancient Mediterranean Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
Scott, J. W. (1986), «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», *The American Historical Review*, 91 (5), p. 1053.
Séneca (1917), *Ad Lucilium Epistulae Morales*, Londres, W. Heinemann.
— (2013), *Cuestiones naturales*, Madrid, Gredos.
Serrano Delgado, J. M. (1987), «La aportación de la epigrafía para el conocimiento de la *amicitia*-relación de dependencia en el Alto Imperio», *Habis*, 18-19, pp. 345-364.
Sexto Empírico (2008), *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos.
Shatzmiller, M. (1997), «Women and Wage Labour in the Medieval Islamic West: Legal Issues in an Economic Context», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40, pp. 174-206.
Snow, D. R. (2013), «Sexual dimorphism in European Upper Paleolithic Cave Art», *American Antiquity*, 78 (4), pp. 746-761.
Solórzano Telechea, J. A. (2012), «Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara», *Clío y Crimen*, 9, pp. 285-396.
Sørensen, P. M. (1983), *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, Odense, Odense University Press.
Soto Molina, C. (2015), «Entre "afeminado" y divertido: una

conducta licenciosa en Lima a inicios del siglo XIX», *Revista del Archivo General de la Nación*, 30, pp. 213-228.

Sparciano (1919), *El emperador Adriano*, Madrid, Sucesores de Hernando.

Tácito (2002), *Germania*, Oxford, Clarendon Press.

Tahiri, A. (2003), *Las clases populares en al-Ándalus*, Málaga, Sarriá.

Thompson, I. A. A. (2006), «Las galeras en la política militar española en el Mediterráneo durante el siglo XVI», *Manuscrits: Revista d'Història Moderna*, 24, pp. 95-126.

Thompson, P. E. (2004), «La boda de Juan Rana de Cáncer y Velasco: el travestismo y la identidad matrimonial-sexual», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 29 (1), pp. 157-167.

Tito Livio (1975), *Ab urbe condita*, Madrid, Gredos.

Tobalina-Pulido, L. (2015), «Entre pecados y pecadores: el sexo en el románico y su representación en la plástica escultórica románica», en P. Hernández Rodríguez, G. Hernández Sánchez, P. Ortega Martínez, C. Píriz González y P. Poveda Arias (eds.), *Amor y sexualidad en la historia*, Salamanca, Hegar Ediciones Antema.

Tolliver, J. (2020), «Mario/Elisa and Marcela: Scandal and Surprise in the 1901 Spanish Press», *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 45 (1), pp. 47-73.

Torrecilla, M. de (1696), *Suma de todas las materias morales*, t. I, Madrid, Antonio Román: a costa de los herederos de Gabriel de León.

Tortorici, Z. (2018), *Sins against Nature: Sex and Archives in Colonial New Spain*, Nueva York, Duke University Press.

Treisman, R. (2022), «Two male penguins welcome hatchling as New York zoo's 1st same-sex foster parents», *NPR*, 1 de febrero de 2022.

Ugalde, M. F. (2009), *Iconografía de la cultura tolita: lecturas del discurso ideológico en las representaciones figurativas del desarrollo regional*, Wiesbaden, Reichert Verlag.

Valverde Castro, R. (2020), «La condena legal de la

homosexualidad masculina en el reino visigodo de Toledo», *Studia Historica, Historia Antigua*, 38, pp. 273-307.
Vargas-Vázquez, S., López Monteagudo, G., y San Nicolás Pedraz, M. P. (2021), «La ambigüedad de los amores de Zeus en los mosaicos romanos de la Bética», *Lucentum*, 40, p. 215.
Vázquez García, F., y Cleminson, R. (2011a), «El destierro de lo maravilloso. Hermafroditas y mutantes sexuales en la España de la Ilustración», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 63, pp. 7-38.
— (2011b), *Los invisibles: una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939*, Granada, Comares.
— (2018), *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*, Madrid, Cátedra.
Vázquez Lozano, G. (2018), *El Evangelio de Tomás: nueva traducción en lenguaje actual y estudio crítico*, Ciudad de México, Libros de México.
Velasco, S. (2011), *Lesbians in Early Modern Spain*, Nashville, Vanderbilt University Press.
Villalba-Mouco, V., Oliart, C., Rihuete-Herrada, C., Rohrlach, A. B., Fregeiro, M. I., Childebayeva, A., *et al.* (2022), «Kinship Practices in the Early State El Argar Society from Bronze Age Iberia», *Scientific Reports*, 12 (1), 22415.
Villalobos García, R. (2022), *Comunismo originario y lucha de clases en la Iberia prehistórica: arqueología social del Neolítico, Calcolítico y Bronce Antiguo*, Madrid, Sabotabby Press.
Voss, B. (2008), «Domesticating Imperialism: Sexual Politics and the Archaeology of Empire», *American Anthropologist*, 110 (2), pp. 191-203.
Waal, F. de (2022), *Diferentes: lo que los primates nos enseñan sobre el género*, Barcelona, Tusquets.
Wafer, J. (1997), «Muhammad and Male Homosexuality», en S. O. Murray y W. Roscoe (eds.), *Islamic Homosexuality*, Nueva York, New York University Press, pp. 87-96.
Walther, W. (1993), *Women in Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishing.

Weiss, F., y Stanek, M. (2006), «Aspects of the “Naven” Ritual: Conversations with an Iatmul Woman of Papua New Guinea», *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 50 (2), pp. 45-76.

Widerquist, K., y McCall, G. S. (2017), *Prehistoric Myths in Modern Political Philosophy*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Wittig, M. (1992), *The Straight Mind and other essays*, Boston, Beacon Press.

Woloszyn, J., y Piwowar, K. (2015), «Sodomites, Siamese Twins, and Scholars: Same-Sex Relationships in Moche Art», *American Anthropologist*, 117, pp. 285-301.

Wright, S. (2004), «Gregorio Marañón and “the Cult of Sex”: Effeminacy and Intersexuality in the Psychopathology of Don Juan (1924)», *Bulletin of Spanish Studies*, 81 (6), pp. 717-738.

Zamora Calvo, M. J. (2008), «In virum mutata est: transexualidad en la Europa de los siglos XVI y XVII», *Bulletin Hispanique*, 110 (2), pp. 431-447.



MIKEL HERRÁN SUBIÑAS (Zaragoza, 1991), conocido en redes como *PutoMikel*, es un arqueólogo, artista *drag*, escritor, divulgador y *youtuber* español.

Mikel Herrán es arqueólogo por la Universidad Complutense de Madrid, máster en Arqueología del Mundo Árabe e Islámico por la University College London – Qatar y Doctor en arqueología por la Universidad de Leicester. Su investigación se centra en los entornos y prácticas domésticas como espacios para la transformación social en el periodo andalusí temprano.

Se dio a conocer en 2018 a través de sus vídeos de contenido histórico en la plataforma *YouTube*, analizando la historia occidental desde una perspectiva queer y decolonial, y tratando temas como la percepción que se tenía del género en la sociedad vikinga o las expresiones de disidencia sexogenérica en la historia. A través del uso de redes sociales busca sacar los estudios históricos del ámbito académico y acercarlos a un público general.

Forma parte del equipo del programa de divulgación científica *El condensador de fluzo*, emitido por Televisión Española.

Notas

[1] Marga Sánchez Romero presenta de forma más extensa cómo representamos a las mujeres prehistóricas, sobre todo en nuestros museos y reconstrucciones. Sánchez Romero (2022), pp. 25-28. < <

[2] Snow (2013), pp. 746-761. < <

[3] En el caso de los pingüinos, algunas parejas homosexuales incluso han criado polluelos de huevos abandonados, como ocurrió en el zoo de Nueva York. En el caso de las lagartijas, algunas especies están formadas exclusivamente por hembras que se reproducen de forma asexual, pero que en ciertas condiciones parecen «imitar» una reproducción sexual entre hembras. Treisman (2022); Cole y Townsend (1983), pp. 724-728. < <

[4] Clay y De Waal (2015). < <

[5] Hernando (2018), pp. 64-65. <<

[6] Britten (2002). < <

[7] Meloni González (2020). < <

[8] González Gutiérrez (2023). < <

[9] Jeffreys (1996), p. 35. < <

[10] Rubin (1975), pp. 157-210. < <

[11] Lee y DeVore (eds.) (1968). < <

[12] Dahlberg (1981). < <

[13] Widerquist y McCall (2017), pp. 143-144. <<

[14] Un ejemplo son los tlingits de la costa pacífica canadiense. Marlowe (2007), pp. 170-195. < <

[15] Así, los matsés del Amazonas o los sans del Kalahari organizan partidas de caza mixtas, mientras que los agtas de Filipinas tienen partidas de caza exclusivamente femeninas. < <

[16] Algunos ejemplos son los mardus australianos o los g/wi del Kalahari. Jochim (1988), p. 131. < <

[17] Anderson, Chilczuk, Nelson, Ruther y Wall-Scheffler (2023). <<

[18] De Waal (2022). < <

[19] Scott (1986). < <

[20] Villalobos García (2022), pp. 69-70. <<

[21] Cintas Peña (2018), pp. 222-225. < <

[22] Pate (2004), pp. 71-93. <<

[23] Esto se debe a la deficiencia de la enzima 5-alfa reductasa, que ayuda a metabolizar la testosterona. < <

[24] De Waal (2022). < <

[25] Gilfillan, McNutt, Vitale, De Iongh y Golabek (2017), pp. 383-385. < <

[26] Keeling, Quam, Martínez, Arsuaga y Maroto (2023). < <

[27] Masvidal (2006), p. 37. < <

[28] McDermott (1996), pp. 227-276. < <

[29] Meskell (1991). < <

[30] Lillo Bernabeu (2014). < <

[31] Cintas Peña (2018), pp. 329-334. < <

[32] Jordán Montes (1995), pp. 59-77. < <

[33] Jordán Montes y Molina Gómez (1997), pp. 53-55. < <

[34] Fausto-Sterling (2000). < <

[35] Hollimon (1997), pp. 173-188. < <

[36] Para un estudio detallado y accesible sobre el surgimiento de la desigualdad y del Estado en la prehistoria ibérica, y qué significa hablar de Estado en la prehistoria, recomiendo el trabajo de Villalobos García (2022). <<

[37] Lull, Micó, Rihuete Herrada y Risch (2011), pp. 57-70. < <

[38] Lull (1997), pp. 65-80. <<

[39] Villalba-Mouco, Oliart, Rihuete-Herrada, Rohrlach, Fregeiro, Childebayeva, *et al.* (2022). < <

[40] Lull, Micó, Rihuete Herrada y Risch (2016), pp. 31-62. < <

[41] Lull, Micó, Rihuete Herrada y Risch (2016), pp. 48-49. < <

[42] Robledo y Trancho (2003), tabla 2. < <

[43] Nocete, Lizcano, Peramo y Gómez (2010), pp. 219-237, tabla 5.
<<

[44] Lull, Micó, Rihuete Herrada y Risch (2016), pp. 49-50. < <

[45] Lull, Rihuete-Herrada, Risch, Bonora, Celdrán-Beltrán, Fregeiro, *et al.* (2021), pp. 329-348. < <

[46] Lull, Micó, Rihuete Herrada y Risch (2016), p. 50. <<

[47] Engels (2017). < <

[48] Delibes de Castro, Rojo Guerra y Sanz Mínguez (1986), pp. 7-40. < <

[49] Delibes de Castro y Rojo Guerra (2002), pp. 21-35. < <

[50] Rojo Guerra, Garrido Pena, Morán Dauchez, García Martínez de Lagrán y Kunst (2005), p. 20. < <

[51] Villalobos García (2022), pp. 187-188. < <

[52] Rojo Guerra, Garrido Pena, Morán Dauchez, García Martínez de Lagrán y Kunst (2005), p. 36. < <

[53] Sanjuán, Cintas Peña, Díaz-Guardamino, Escudero, Luciañez, Molina, *et al.* (2019), pp. 1005-1038. < <

[54] Graeber y Wengrow (2021), p. 280. <<

[55] Gusi y Luján (2011), pp. 153-208. <<

[56] Sánchez Romero (2007), p. 188. < <

[57] Los modelos de parentesco en El Argar son muy interesantes, ya que reflejan algunos parecidos, pero muchas diferencias, con respecto a nuestras presunciones sobre políticas matrimoniales y de descendencia. Entre otras cosas, estos estudios genéticos sugirieron la existencia de divorcio o poligamia. Extenderme en estos modelos llevaría a la explicación de términos antropológicos como *patri/matrilocalidad, patri/matrilinealidad, exogamia* y otros términos que quedan fuera del objetivo de este libro, pero recomiendo para ello la conferencia de Lull, Micó y Rihuete Herrada (2023). < <

[58] Heródoto (2018), II, 33, 3. < <

[59] Budin (2007). < <

[60] Jiménez Flores (2001), p. 19. < <

[61] Day (2004). < <

[62] Rodríguez Muñoz (2012), pp. 159-161. < <

[63] Traducción propia del inglés de Reisman (1973), p. 186. < <

[64] La traducción del hebreo es un poco traicionera cuando la variante femenina se traduce como ‘ramera’, con las implicaciones de trabajo sexual que ello tiene (aunque con un término denigrante), pero la variante masculina se traduce como ‘sodomita’ (término que aparecerá mucho después y que no tiene esa connotación de trabajo sexual, sino de pecado contra la naturaleza). Una traducción más apropiada sería ‘prostituta’ y ‘prostituto’ (o, ya que estamos modernizando, ‘prostituta’ y ‘chapero’). Deuteronomio, 23, 18-19. < <

[65] Jiménez Flores (2001), pp. 11-29. < <

[66] Fue en 1904 cuando el psicólogo Stanley Hall dio unas características psíquicas y biológicas concretas al rango de edad entre catorce y veinticuatro años. < <

[67] Nussbaum (1999), p. 307. < <

[68] Jenofonte (1993), 8, 34. < <

[69] Halperin (1996), pp. 720-721. < <

[70] Sapsord (2022), p. 35. <<

[71] Esquines (2001), 1185. < <

[72] Sapsord (2022), p. 59. < <

[73] Demóstenes (2008), 68. < <

[74] Aristófanes (1999), 90. < <

[75] Aristófanes (1995), 52-60. <<

[76] Hubbard (2014), p. 143. < <

[77] Platón (1871), pp. 282-284. < <

[78] Hupperts, citado en Hubbard (2014), pp. 128-149. < <

[79] Crátera del Pintor de Alkímacho, n.º inventario 11042. < <

[80] Safo (2015), fragmento 31, 5-12. < <

[81] Safo (2015), fragmento 94. <<

[82] Mueller (2021), p. 39. < <

[83] Alcmán, fragmento 2379.81, recogido y traducido en Campbell (ed.) (1988), pp. 380-381. < <

[84] Boehringer (2014), p. 154. < <

[85] Rueda Galán (2013), pp. 374-377. < <

[86] Jordán Montes, García Cano y Sánchez Ferra (1995), pp. 293-314. < <

[87] Weiss y Stanek (2006), pp. 45-76. < <

[88] Antonino Liberal (2003), 17. <<

[89] Rísquez Cuenca, García Luque y Rueda Galán (2008), p. 201. < <

[90] Rueda Galán (2008), p. 68. < <

[91] Esta lectura se ha sugerido también para otras tumbas femeninas con armas de la Edad del Hierro. Quesada Sanz (2012), pp. 317-364. < <

[92] Anton Espí, Rosell Garrido y Sala Sellés (2022), p. 85. < <

[93] Rueda Galán (2007), p. 231. < <

[94] Anton Espí, Rosell Garrido y Sala Sellés (2022), p. 86. <<

[95] *Ibidem.* < <

[96] Durham University (2023). < <

[97] Sánchez Romero (2022). < <

[98] García García y Gozalbes Cravioto (2010), pp. 64-68. < <

[99] Aristóteles (1988), 1269b. < <

[100] Diodoro Sículo (2016), libro V, 32. < <

[101] Rankin (1996), p. 78. < <

[102] Estrabón (1991), libro IV, 4.6. < <

[103] Serrano Delgado (1987), pp. 345-364. < <

[104] La historia de Mesalina, la esposa del emperador Claudio, prostituyéndose, nos ha llegado a través de autores como Juvenal, cuyo uso de la anécdota sexual parece más un recurso sórdido para ganar audiencia a costa del prestigio de una joven que fue obligada a casarse con trece años con un hombre que le triplicaba la edad. Para leer más sobre el uso del sexo como arma política y la creación de estos estereotipos, recomiendo leer González Gutiérrez (2023), pp. 57-63. < <

[105] Eusebio de Cesarea (2011), libro VI, capítulo X. < <

[106] Plauto (1996), p. 4. < <

[107] Marcial (2004), libro IV, 43. < <

[108] Sparciano (1919), pp. 43-44. < <

[109] Vargas-Vázquez, López Monteagudo y San Nicolás Pedraz (2021), p. 215. < <

[110] Ver imagen de la página anterior. < <

[111] Marcial (2004), libro VI, L. < <

[112] Wittig (1992), p. 32. < <

[113] Carrandi (2021), pp. 242-285. < <

[114] Séneca (1917), 47.7. < <

[115] González Gutiérrez (2023), p. 67. < <

[116] Marcial (2004), libro I, 96. < <

[117] Marcial (2004), libro IV, 27. < <

[118] Clarke (2002), pp. 149-181. < <

[119] Eger (2007), p. 140. < <

[120] Marcial (2004), libro XII, 42. <<

[121] *Ibidem*, libro VII, 10. < <

[122] *Ibidem*, libro I, 32. <<

[123] Marcial (2004), libro I, 90. < <

[124] Fernández Valverde y Ramírez de Verger en Marcial (1997), n. 213. < <

[125] Séneca (1917), 95, 21. < <

[126] González Gutiérrez (2023), p. 53. <<

[127] Marcial (2004), libro VII, 67. < <

[128] *Corpora latina epigraphica*, 950. < <

[129] González Gutiérrez (2023), p. 55. < <

[130] Séneca (2013). <<

[131] González Gutiérrez (2023), p. 55. < <

[132] Diodoro Sículo (2019), libro XII, 16. < <

[133] Petronio (2016), 23. < <

[134] Dion Casio (2011), libro LXXIX, 16. < <

[135] González Gutiérrez (2023), p. 24. < <

[136] Tito Livio (1975), libro XXVII, 11. < <

[137] Plinio (2003), libro VII, 3. < <

[138] González Gutiérrez (2023), p. 22. < <

[139] Existe cierto debate sobre la identidad de estes sacerdotes. El término *gallus* es masculino en latín, pero algunos documentos legales demuestran que no se les consideraba ni hombres ni mujeres. Otros autores mencionan que querían ser considerados mujeres, pero lo hacen a modo de crítica. Por ello utilizaré pronombres neutros. < <

[140] Marcial (1997), libro V, 41. < <

[141] Bayer Rodríguez (2018), pp. 79-81. < <

[142] Lactancio (1990), libro I, 21.16-17. < <

[143] Julio Fírmico Materno (1907), 4.2. < <

[144] Primera Epístola a los Corintios 7, 29-31. < <

[145] Boswell (1996), p. 167. < <

[146] Primera Epístola a los Corintios, 6, 9-10. <<

[147] Awi (2001). < <

[148] Epístola a los Romanos, 1, 26-27. < <

[149] Valverde Castro (2020), p. 290. < <

[150] Boswell (1996), p. 142. < <

[151] Ferrús Antón (2007), p. 179. < <

[152] Pedregal (2005), p. 157. < <

[153] Vázquez Lozano (2018). < <

[154] Rocco Tedesco (2002), pp. 18-34. <<

[155] Gómez-Acebo (2004), pp. 682-685. <<

[156] Muchas de estas *mulier virilis* son tratadas en femenino, aunque en algunos casos afirmen haberse convertido en hombres. Por eso voy a adoptar el femenino como genérico, salvo en casos concretos. < <

[157] Clark, E. A. (1981), pp. 240-257. < <

[158] Ireneo de Lyon (2018), libro I, 10.2. <<

[159] *Concilium Eliberritanum*, canon LXXI, en Bruns (ed.) (1839), p. 11. < <

[160] Ver, por ejemplo, Mott (2010), pp. 4-23. < <

[161] Agustín de Hipona (2007), 14, 26. < <

[162] Agustín de Hipona (2010), p. 161. < <

[163] Agustín de Hipona (2007), libro XVI, 30. < <

[164] McNeill (1993), p. 138. < <

[165] Ver, por ejemplo, Linares (1980), pp. 161-204. < <

[166] Marcial (2004), libro IX, 41. <<

[167] Clark, E. A. (1983), pp. 28-29. < <

[168] Agustín de Hipona (1969), IX, 5. < <

[169] Kendall (2001), pp. 232-233. < <

[170] Gallego Franco (2004), p. 625. < <

[171] Blázquez (1996), p. 184. < <

[172] Martos Montiel (1996), p. 137. < <

[173] Cantarella (1991), pp. 212-222. < <

[174] Kuefler (2019), p. 233. < <

[175] Mazo Karras y Pierpont (2017), p. 150. < <

[176] Celio Aureliano (1990), *Tardarum Passionum*, libro IV, IX. <<

[177] Dronke (ed.) (1997), p. 338. < <

[178] Arce (2007), p. 114. < <

[179] Gil González (2020). <<

[180] Asumimos que se refiere no al sexo en sí, sino a ejercer de pasivo, como ya hemos discutido en los capítulos 4 y 5. < <

[181] Sexto Empírico (2008), 199. < <

[182] Clark, D. (2009), pp. 42-49. < <

[183] Este texto se conserva gracias a su traducción un siglo después por Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica*, libro VI, X.2. < <

[184] Tácito (2002), XII. < <

[185] Meulengracht Sørensen (1983), pp. 16-17. <<

[186] No se trata aquí de hacer un listado de todos los casos y lecturas de lo *queer* en el mundo nórdico, pero para una discusión más extendida, véase Herrán (2023), pp. 161-162. < <

[187] Price (2020), pp. 173-174. < <

[188] Clover (1993), pp. 1-28. < <

[189] Citado y traducido en Cantarella (1991), p. 232. <<

[190] *Institutiones*, libro IV, 18, 4. < <

[191] Cantarella (1991), p. 233. < <

[192] Clark, D. (2009), p. 40. < <

[193] *Liber iudiciorum*, libro III, 5.4. Véase Ramis Barceló y Ramis Serra (eds.) (2015). < <

[194] Álvarez Cora (1997), pp. 1-52. < <

[195] Valverde Castro (2020), pp. 287-288. < <

[196] *Ibidem* (2020), pp. 293-294. <<

[197] *Liber iudiciorum*, libro III, 5.7. Véase Ramis Barceló y Ramis Serra (eds.) (2015). < <

[198] Valverde Castro (2020), pp. 299-300. < <

[199] Lugli, Di Rocco, Vazzana, Genovese, Pinetti, Cilli, *et al.* (2019).
< <

[200] Gallego Franco (2003), p. 429. < <

[201] Deuteronomio, 22, 5. < <

[202] Espejo Muriel (1991). < <

[203] Corán, 4, 16. < <

[204] Shatzmiller (1997), pp. 174-206. < <

[205] Pascual Asensi (2009), pp. 63-80. < <

[206] Ibn Hazm (2018), capítulo 28. < <

[207] *Ibidem.* < <

[208] Ibn Hazm (2018), capítulo 29. < <

[209] Ibn Quzmān, en Corriente Córdoba (ed.) (1984), pp. 179-181. < <

[210] Al-Mutamid, en Bolado (comp.) (1998), p. 36. < <

[211] Ibn Jaldún, padre de la historia, hace esto precisamente: mientras en un capítulo (libro IV, capítulo XVIII) llama a la *liwat* el mayor ejemplo de un vicio urbanita, porque entre otras cosas interrumpe la procreación, su obra más célebre cierra con un largo elogio a la poesía de la élite andalusí. Ibn Jaldún (1977 [1377]). <<

[212] Tahiri (2003), p. 131. < <

[213] Amer (2009), pp. 216-217. < <

[214] Abu Khalil (1993), p. 34. < <

[215] Walther (1993), p. 174. < <

[216] Amer (2009), p. 219. < <

[217] Ibn Hazm (2018), cap. 29. < <

[218] Amer (2009), p. 220. < <

[219] Reina (ed.) (2007), p. 546. < <

[220] Wafer (1997), p. 89. <<

[221] El Feki (2013). <<

[222] Marín (1997), pp. 425-445. < <

[223] De la Puente (2021), pp. 179-200. < <

[224] Tobalina-Pulido (2015). < <

[225] Boswell (1980), pp. 205-206. < <

[226] Boswell (1980), p. 258. < <

[227] Su estudio y traducción han sido obra de Callón (2011). < <

[228] Álvarez Junco (2023), capítulo 6. <<

[229] Callón (2011), pp. 96-98. < <

[230] Coronas González (ed.) (2018), p. 407. < <

[231] Carrasco Manchado (2008), p. 130. < <

[232] Decretales. < <

[233] Alfonso X, Fuero Real de España, libro IV, IX, II. < <

[234] Solórzano Telechea (2012), p. 304. < <

[235] Alfonso X, séptima partida, título XXI. < <

[236] Riera i Sans (2014), p. 99. < <

[237] Ordenaciones de Alfonso V, libro V, título XVII. < <

[238] Boswell (1980), pp. 289-290. <<

[239] Roca-Rada, Tereso, Rohrlach, Brito, Williams, Umbelino, *et al.* (2022), pp. 691-692. < <

[240] Metzler (2010), pp. 27-37. < <

[241] Isidoro de Sevilla (2004), libro XI, 3.11. < <

[242] Rodrigo Lizondo (ed.) (2011), p. 275. <<

[243] Velasco (2011), pp. 35-36. < <

[244] Fierro (2013), p. 83. < <

[245] Jordan (1999), pp. 23-47. < <

[246] Mérida Jiménez (2014). <<

[247] Mérida Jiménez (2014), p. 213. <<

[248] Airás Peres Vuitorom, «Fernam Díaz é aqui, como vistes», *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*, B 1479. < <

[249] Pero da Ponte, «De [Dom] Fernam Diaz Estaturão», *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*, B 1649. < <

[250] Estêvão da Guarda, «Alvar Rodriguiz dá preço d'esforço», *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*, B 1317. < <

[251] Liu (1999), pp. 48-72. <<

[252] Cabezuelo Pliego (2019), p. 260. < <

[253] Guibert de Nogent (1969), p. 103. <<

[254] Gibbon (1906), vol. 4, capítulo 44. < <

[255] Feliciano, Robinson y Rouhi (2005), pp. 101-131. < <

[256] Palencia (1998), vol. III, 9. < <

[257] Vázquez García y Cleminson (2018). < <

[258] Solórzano Telechea (2012), p. 308. < <

[259] *Pragmática sobre el pecado nefando*, Archivo General de Simancas (AGS), CCA, DIV, 1, 4. < <

[260] Torrecilla (1696), pp. 593-594. < <

[261] Navarro Martínez (2023), pp. 402-404. < <

[262] Este caso está contado en detalle en Velasco (2011), pp. 41-48.
< <

[263] Carrasco (2022), pp. 30-34. < <

[264] Navarro Espinach (2020), p. 458. < <

[265] Navarro Espinach (2020), pp. 99-126. < <

[266] Citado en Rodríguez (2002), p. 101. < <

[267] Thompson (2006), pp. 95-126. <<

[268] Garza Carvajal (2002), pp. 93-95. <<

[269] Navarro Martínez (2018), p. 146. < <

[270] Citado en Carrasco (2022), p. 316. < <

[271] El caso es descrito con detalle en Carrasco (2022), pp. 327-336.
< <

[272] Navarro Martínez (2017a), p. 128. < <

[273] León (1981), p. 434. <<

[274] Carrasco (2022), p. 365. < <

[275] Navarro Martínez (2020), pp. 456-467. < <

[276] Alemán (2003), p. 29. < <

[277] Navarro Martínez (2017b), pp. 133-171. < <

[278] Carrasco (2022), p. 26. < <

[279] Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Patronato 34, R. 11, ff. 1r-6v, 1v. < <

[280] Por ejemplo, Carrasco (2022), pp. 287-290. < <

[281] Carrasco (2022), pp. 250-251. < <

[282] Esto lo escribió fray Pedro de León, citado en Garza Carvajal (2002), p. 93. < <

[283] Velasco (2011), pp. 39-40. < <

[284] Foucault (2019). < <

[285] Citado en Navarro Martínez (2022), p. 403. <<

[286] Carrasco (1985), pp. 103-104. < <

[287] Navarro Martínez (2022), p. 406. < <

[288] Carrasco (2022), pp. 353-354. < <

[289] Navarro Martínez (2022), pp. 208-209. < <

[290] Montaigne (2010). < <

[291] Mártir de Anglería (1989), p. 165. < <

[292] San Miguel (2020), pp. 91-176. < <

[293] Morales Padrón (1990), pp. 152-154. <<

[294] Voss (2008), pp. 191-203. < <

[295] Rojas (2016). < <

[296] Galindo (2020). < <

[297] Moral de Eusebio (2022), capítulo 3. < <

[298] Citado en Garza Carvajal (2002), p. 96. < <

[299] Kimball (1993), pp. 7-24. < <

[300] Cieza de León (2010), capítulo LXIV. <<

[301] Woloszyn y Piwowar (2015), pp. 285-301. < <

[302] Ugalde (2009), pp. 58-59. < <

[303] Montón Subías y Moral de Eusebio (2021), pp. 269-289. < <

[304] Garza Carvajal (2002), capítulo 4. < <

[305] Tortorici (2018). < <

[306] Garza Carvajal (2002), p. 247. < <

[307] Archivo General de la Nación (AGN), Perú, Real Audiencia de Lima, Causas Criminales, legajo 98, documento 1192, año 1803, ff. 4r-4v. Todo este caso es detallado y descrito en Soto Molina (2015), pp. 213-228. < <

[308] León Pinelo (1966), p. 246. < <

[309] Martínez (2016), pp. 421-443. <<

[310] Hornero Arjona (1937), pp. 120-145. < <

[311] Lope de Vega (1609), p. 280. < <

[312] González (2004), pp. 905-916. < <

[313] Bravo Villasante (1988). < <

[314] Quevedo (1991). < <

[315] Blanco (2000). < <

[316] Martín (2008), pp. 107-122. < <

[317] Navarro Martínez (2022), p. 378. <<

[318] Thompson (2004), pp. 157-167. < <

[319] Valle Peregrino, carta 16, del 15 de julio de 1626, citada en Erauso (2001). < <

[320] Martínez (ed.) (2021). < <

[321] Martínez (ed.) (2021), p. 73. < <

[322] Vázquez García y Cleminson (2018). <<

[323] Todo el caso conservado en el Portal de Archivos Españoles (PARES), Inquisición, 234, exp. 24, se encuentra transcrito a letra legible y accesible en Burshatin (2019), pp. 88-109. < <

[324] Martínez (ed.) (2021), p. 65. < <

[325] Navarro Martínez (2018), pp. 125-154. < <

[326] Navarro Martínez (2018), p. 132. < <

[327] Navarro Martínez (2018), pp. 138-140. <<

[328] Navarro Martínez (2018), pp. 142-143. < <

[329] *Ibidem*, p. 130. <<

[330] *Ibidem*, p. 132. < <

[331] Laqueur (1994). < <

[332] Vázquez García y Cleminson (2018). < <

[333] Pineda (1589). < <

[334] Zamora Calvo (2008), pp. 431-447. < <

[335] Matheu y Sanz (1686), pp. 377-393. < <

[336] El caso de Estebanía de Valdaracete está contado y detallado en Vázquez García y Cleminson (2018), pp. 74-80. < <

[337] Matheu y Sanz (1686). < <

[338] Martínez (2016). <<

[339] Vázquez García y Cleminson (2018), p. 41. < <

[340] Martínez (2021), p. 54. < <

[341] Vázquez García y Cleminson (2018). < <

[342] Hervás y Panduro (1789), libro II, p. 189. < <

[343] Vázquez García y Cleminson (2018), p. 137. < <

[344] Vázquez García y Cleminson (2011a), p. 14. < <

[345] Few (2007), pp. 159-176. < <

[346] Jovellanos (1795). <<

[347] Vázquez García y Cleminson (2018), p. 126. < <

[348] Navarro Martínez (2022), pp. 140-141. < <

[349] Garza Carvajal (2002), p. 98. <<

[350] Navarro Martínez (2022), p. 150. < <

[351] Foucault (2003). <<

[352] Esta es la línea de José Marcos Gutiérrez, en su *Práctica criminal de España de 1804*, citada en Navarro Martínez (2022), p. 153. < <

[353] Navarro Martínez (2022), p. 134. < <

[354] Navarro Martínez (2022), pp. 161-162. < <

[355] Gómez de Maya (2013), pp. 139-184. < <

[356] Gómez de Maya (2013), p. 155. < <

[357] Gómez de Maya (2013), p. 163. < <

[358] Gómez de Maya (2013), p. 179. < <

[359] Navarro Martínez (2017a), p. 132. <<

[360] Navarro Martínez (2022), pp. 208-209. < <

[361] *Ibidem*, pp. 241-242. < <

[362] Ramos Vázquez (2009), pp. 217-258. < <

[363] Navarro Martínez (2022), pp. 314-315. < <

[364] Foucault (2010). < <

[365] Martínez (2020). < <

[366] Foucault (2007), pp. 56-57. < <

[367] Mira (2004), p. 47. < <

[368] Clúa Ginés (2023), pp. 147-184. < <

[369] Clúa Ginés (2023), pp. 147-184. <<

[370] Doménech (2019). < <

[371] Tolliver (2020), p. 55. < <

[372] Fernández (1988). <<

[373] Goya y Lucientes, «Carta a Martín Zapater de diciembre de 1790», Museo Nacional del Prado. < <

[374] Citado en Gracia (2019). < <

[375] Faderman (1998). <<

[376] D'Emilio y Freedman (2012), pp. 125-128. < <

[377] Mira (2004), pp. 207-208. <<

[378] Martykánova (2017). < <

[379] Citado en Wright (2004). < <

[380] Vázquez García y Cleminson (2011b), pp. 50-56. < <

[381] *Ibidem*, pp. 93-94. < <

[382] Mira (2004), pp. 49-51. < <

[383] Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilaniedo (1998), pp. 248-252. < <

[384] Foucault (2007), pp. 168-173. < <

[385] Vázquez García y Cleminson (2011b), pp. 121-122. < <

[386] *Ibidem*, pp. 127-128. < <

[387] D'Emilio y Freedman (2012). <<

[388] Naranjo Ruiz (2023), pp. 203-204. < <

[389] García García (2022), p. 161. < <

[390] Max Bembo (1912), p. 43. < <

[391] Mira (2004), pp. 116-117. < <

[392] Mira (2004), pp. 256-258. < <

[393] Esta es una distinción que se ha seguido arrastrando hasta hoy, y que Christo Casas ha desmenuzado en su ensayo *Maricas malas* (2023), que recomiendo para una perspectiva más actual y menos histórica. < <

[394] García García (2022), p. 161. < <

[395] Este círculo, igual no tan conocido como la llamada generación del 27, está todavía siendo explorado y reconstruido, gracias al trabajo de investigadoras como Eva Moreno Lago (2021), pp. 211-236. < <

[396] Vázquez García y Cleminson (2011b), p. 238. < <

[397] Max Bembo (1912), p. 249. < <

[398] Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilaniedo (1998), p. 265. < <

[399] Vázquez García y Cleminson (2011b), p. 263. < <

[400] Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilaniedo (1998), pp. 276-277.
<<

[401] *Ibidem*, p. 218. < <

[402] Vázquez García y Cleminson (2011b), p. 241. < <

[403] Bernaldo de Quirós y Llanas Aguilaniedo (1998), pp. 275-276. < <

[404] Buñuel (2008), p. 125. < <

[405] Max Bembo (1912), p. 59. < <

[406] Buñuel (2008), p. 125. <<

[407] Max Bembo (1912), p. 51. < <

[408] García García (2022), pp. 154-155. < <

[409] Naranjo Ruiz (2023), p. 203. <<

[410] García García (2022), p. 159. < <

[411] Vázquez García y Cleminson (2011b), p. 265. < <

[412] *Un hombre llamado Flor de Otoño*, de Pedro Olea, 1978, con guion del mismo Olea y Rafael Azcona, y protagonizada por José Sacristán. < <

[413] Mira (2004), 204. < <

[414] Mora Gaspar (2019). < <

[415] Huard (2016). < <

[416] Albarracín (2008). < <

[417] Platero (2009). < <

[418] Platero (2009), p. 26. < <

[419] Esto es precisamente lo que declara Gómez de Aranda en la Comisión de Justicia durante los debates de la ley, citado en Mora Gaspar (2019), p. 181. < <

[420] Citado en Lamo de Espinosa (1989), p. 84. < <

[421] Mora Gaspar (2019). < <

[422] Mira (2004), p. 441. < <

[423] *Ibidem*, p. 458. <<

[424] Casas (2023), pp. 62-63. < <

[425] Mira (2004), p. 491. <<

[426] Fontcuberta (1977). <<

[427] Mora Gaspar (2019), pp. 173-193. < <

[428] Mira (2004), p. 424. < <

[429] Miguel (1991), pp. 75-105. < <

[430] Domínguez Ruiz (2022). < <